نقد فكر الجنوب (العالمي)

مقدِّمة للانتقال من نقد الحداثة إلى نقد الحضارة



محمَّد عبد الرحمن حسن



تشترك تيارات ما يُسمَّى "فكر الجنوب العالمي"، التي تتكاثر حالياً بالتزامن مع تراجُع الفكر الغربي؛ في أنها تقف عند نقد الحداثة، التي نشأت في ظلِّ سيطرةٍ غربية ما زالت مستمرَّة. واليوم، يحاول فكر الحداثة إعادة بناء نفسه، متضامناً مع مساعي إعادة بناء النظام العالمي الأحادي الذي تسيطر عليه أوروبا والولايات المتَّحدة، ولكنَّ إعادة بناء هذا النظام تواجه عُسراً يزداد يوماً بعد يوم، ويحلُّ محلّه، تدريجياً، نظامٌ لم تتشكَّل ملامحه بعد، لكننا ندخل مرحلته الانتقالية. وبالتوازي مع هذه الوضعية، يشهد العالم حراكات متنوِّعة تهدِّد بُنى الهيمنة الغربية التي سادت طوال القرون الخمسة الماضية؛ وتزداد ضرورة فتح الفكر الإنساني على نطاقات حرَّة، غير مقتصرة على مركزٍ واحد، سواء كان الغرب أو الشرق أو الجنوب.

عارضاً، ومنتقداً، تيَّارات فكر الجنوب التي تطوَّرت بين النصف الثاني من القرن العشرين ووقتنا الحاضر؛ يحدِّد هذا الكتاب مَهمَّةً يراها جديرة بعناية الفكر المعاصر: ففي محلِّ فكرٍ جنوبي ينتقد الحداثة وينتهي بمواقف مضادة لها تُبقِي العالم أسيراً لها؛ نحتاج اليوم مغادرةً كُلِّيَّة للأرضيَّة الفكريَّة التي تشكَّلت عليها تصوُّرات الحداثة، وفكرها النقدي أيضاً، ويبدأ هذا بفضِّ الأُسس التي قام عليها تصوُّر الأوروبيين لمسار تطور حضارتهم بوصفها "حضارة عالمية"، متَّخذين من ذواتهم ومجتمعاتهم نموذجاً لما وُصفوه بأنه "الإنسانية المُثلى".

محمد عبد الرحمن حسن: مدرِّس النقد والعلوم الإنسانية بكلِّيَّة الفنون الجميلة والتصميم، جامعة النيلين، الخرطوم. صدرت له الكتب التالية، التي يشكِّل هذا الكتاب مقدِّمة لها:

ذاتيَّات: فضُّ نظرة الفلسفة الأوروبيَّة للإنسان والمجتمع.

ثورات: فضُّ الخطاب التاريخي الأوروبي.

فتوحات: فضُّ وهم التفوق الأوروبي: غزو أميركا والجنوب والشرق.

اكتشافات: فضُّ خطاب النهضة و(اكتشاف) العالم.

نقد فكر الجنـوب (العالمي)

مقدِّمة للانتقال من نقد الحداثة إلى نقد الحضارة

محمَّد عبد الرحمن حسن



رقم الإيداع: 2022/002490374

الطبعة الأولى

2022

وقف للنشـر والتوزيع

الخرطوم



www.waqtbook.com

الخرطوم جنوب - جبرة: شارع 14 - 205/1.

المحتويات

القسم الخامس – نقض الاستعمارية (الديكولونيالية):
مناظير الكاريبي وأميركا الجنوبية

القسم السادس – التفكير نقدياً من الشتات الإفريقي: مناظير وسط وغرب إفريقيا

القسم السابع– نقد السيطرة من المجتمعات المحلِّيَّة: مناظير شرق وجنوب إفريقيا

مقدِّمة

يقدِّم هذا الكتاب وصفاً وتحليلاً نقديَّاً للتيارات الفكرية التي تُدرج اليوم تحت اسم: تفكير الجنوب العالمي (global south thinking)، أو "النظرية الجنوبية". وغاية هذا العمل هي توضيح حاجتنا إلى فكر جديد يتجاوز المنطقة التي صار فيها عقلنا مقيداً بنقدٍ للحداثةِ يتركز على نقد المركزية الغربية وميراث الاستعمار، والعمل على تطوير فكر يركز على فهم واقعنا وحاضرنا وقضايا مجتمعاتنا. بوصفها مدخلاً نقدياً للطريقة التي كتبَ بها الغرب تاريخ الفكر المعاصر، تعرض هذه المقدِّمة الوضعية التي انتهى إليها الفكر الغربي، أو فكر الشمال في أواخر القرن العشرين وبداية الألفية الثالثة، وتهدف هذه المقدمة إلى تحديد مكانة فكر الجنوب في لوحة الفكر المعاصر، وتمهِّد للفصول التالية التي تعرض تياراته وتنتقد جوانب قصورها.

تميَّزت الأوضاع العالمية في النصف الثاني من القرن العشرين بتحولات عديدة أصابت النظام العالمي، كان أهمها تفكُّك الإمبراطوريات الأوروبية وتحرُّر شعوب الجنوب من السيطرة الاستعمارية وبروز دول جديدة في آسيا وإفريقيا. ونتج عن ذلك أن أنشأت تلك الدول في سنة 1955 "كتلة عدم الانحياز"، وزاد تراجُع دول غرب أوروبا بعد أن خاضت ضد بعضها حربين كبيرتين طاحنتين في النصف الأول من القرن العشرين، يسمِّيهما الأوروبيون الحربين العالميتين، رغم أنهما حربان أوروبيَّتان. وفي ظل هذ الوضع العالمي الجديد الذي شهد تراجع مكانة أوروبا الغربية وبروز المعسكر الاشتراكي بقيادة الاتحاد السوفيتي وظهور كتلة عدم الانحياز؛ حصل فكر الجنوب على مكانة مُهمَّة.

لم يكن أثر هذه التحولات على الغرب هامشياً، كما يبدو من تجاهل مفكِّريه ومؤرِّخيه لدورها في التاريخ المعاصر، فقد أحدثت آثاراً واضحة على الفكر الغربي نفسه. ولأول مرة قام بعض المفكِّرين الأوروبيين، تحت تأثير علاقتهم مع مفكِّري الجنوب، بمناهضة اضطهاد الغرب لشعوب العالم. ففي مجال الفلسفة أحدث موقف سارتر الداعم لاستقلال الجزائر وتحرُّر المستعمرات صدعاً بين المفكِّرين الأوروبيين، وصار من الضروري مراجعة الأيديولوجيا الاستعمارية التي تسندها مركزية غربية تقوم على ادِّعاء "المعرفة الموضوعية". وفي الصين كان ماو تسي تونغ قد أعادَ تأسيس الماركسية على موقف مضاد للاستعمار، وفعلت حركات التحرُّر في إفريقيا وآسيا شيئاً قريباً من ذلك، فتبنَّت أيديولوجيات تقوم على أُسس اشتراكية وتوجُّهات قومية. وبرزت حركات فكرية تُعلِي مكانة المعرفة المحلية لشعوبها من حيث قدرتها على دعم استقلالها وتطوُّرها، وتزامنت تلك الحركات مع تصاعد حركة الحقوق المدنية التي قادها أصحاب الأصول الإفريقية في الولايات المتحدة في ستينيات القرن العشرين مطالبين بالمساوة وإزالة قوانين العنصرية. ولأن الغرب بدأ يعيش تدهوراً اقتصادياً واضحاً نتيجة انقطاع تدفق ثروات المستعمرات، عارضَ المواطنون الغربيون الإنفاق على الحروب الخارجية، وبرزت حركة احتجاج واسعة ضد الحرب الأميركية على فيتنام وحرب فرنسا على الجزائر، واندلعت ثورات شعبية وطلابية في أوروبا والأميركتين في نهاية الستينيات رفعت شعارات السلام.

في الواقع، لم تنتج هذه التحولات عن توجُّه الغربيين طوعاً نحو دعم السلام العالمي ومساندة الحريات والقيم الإنسانية، كما يقول بعض مفكريهم، فقبل عشرين عاماً فقط من ذلك، أي في الأربعينيات، كانت أوروبا تحارب من أجل الحفاظ على مستعمراتها وتقمع بكل عنف أكثر من نصف شعوب العالم. إن نضالات شعوب الجنوب هي التي فرضت ذالك الواقع الجديد.

لم تقتصر مجادلة الجنوب للشمال على استخدام القوة من أجل نيل الاستقلال فقط، فعلى مستوى الفكر أيضاً كان للجنوب تأثير على الشمال. لقد شكَّل موقف العداء للاستعمار مكوِّناً مهمَّاً في الماركسية الصينية، بخلاف الماركسية الأوروبية، بما فيها الماركسية اللينينة التي سادت الاتحاد السوفييتي. فقد رأى ماو أن الهزيمة الكاملة للرأسمالية لن تتحقق إلا إذا هُزمت الامبريالية التي تُعدُّ المستعمرات ساحة الحرب الأساسية ضدها، وبما أن المستعمرات هي الحلقة الأضعف في نظام السيطرة الغربية، والمد الثوري أقوى ما يكون في المستعمرات؛ فإن هزيمة الرأسمالية تبدأ من بلاد الجنوب[1]. لم تقف تنظيرات ماو عند الدعوة إلى تحقيق الثورة ضد الرأسمالية، ولم ينظر ماو إلى الامبريالية كظاهرة اقتصادية تعبر عن بلوغ الرأسمالية أعلى مراحلها، كما رأى لينين، بل اعتبرها نظام إبادة يجب النضال ضده من أجل الحفاظ على حق الشعوب في الحياة.

لقد فهِم معظم مفكِّري الجنوب أيضاً النضال بمعنى قريب من هذا، أي من حيث هو شرط للحفاظ على وجود الإنسان، وليس وسيلة تقود إلى غاية محدودة هي تحرير طبقة معينة. فقد رأى فرانتز فانون أن تحرير الطبقة العاملة مشروع أوروبي محدود النطاق، أمَّا تحرير البشر عامَّة فهو وثيق الصلة بمصير أُمم المستعمرات، لأنه أكثر شمولاً. وفي أميركا اللاتينية رأى تشى غيفارا رأياً مماثلاً، فربطَ التحرُّر من السيطرة الخارجية بتحرُّر العمال. وفي العالم الإسلامي نظر بعض المفكِّرين من هذا المنظور أيضاً، فأشار مالك بن نبي إلى أن أوروبا ترى الحرية من جهة تحكُّمها بالنظام العالمي، أمَّا بالنسبة إلى شعوب الجنوب، فإن ما يهمَّها هو حماية بقائها بالتخلُّص

---

1 انريكا كولوتي بيتشل: **الثورة المتواصلة: عرض وتحليل لتطور الثورة الصينية وأطروحاتها الأيديولوجية والسياسية**، (بيروت: دار الحقيقة، 1971). ص 166.

من الهيمنة الغربية[2]. ومن هنا لم تكن المسألة بالنسبة لمفكِّري المستعمرات مسألة تأمُّل في أوضاع المعرفة، وإنما كانت مسألة حفاظ على وجود الجنس البشري، وهذا هو الفرق الرئيسي بين مناظير المستعمرات ومنظور المعرفة الاستعمارية، فبالنسبة إلى أمم الجنوب ومفكِّريها كانت المعرفة وسيلة لغاية أكبر هي حفظ حياة وكرامة الإنسان، بينما كانت بالنسبة إلى أمم الشمال ومفكِّريها هي الحفاظ على الأوضاع التي تحقق لها السيطرة على البشر.

في هذا الكتاب يُشير تعبير "فكر الجنوب العالمي" إلى الفكر الذي تطوّر خارج أوروبا وأميركا الشمالية، ويُراد بذلك تمييزه عن فكر الشمال، أو الغرب، من حيث صدوره عن خبرة تكوَّنت في سياق مقاومة السيطرة الأوروبية في فترة التوسُّع الاستعماري التي رافقت بروز العصر الحديث. ويُعتبر تنوُّع مكوِّنات هذا الفكر وتعدُّد مناظيره، الناتج عن تباين التواريخ والمعارف المحلية لشعوب العالم، السمة المميِّزة لفكر الجنوب عن فكر الشمال، القائم على دعاوى العالمية وتجانس الهُويَّة ونقاء الأصل الأوروبي للمعرفة.

لكن، لأن ما يُطلق عليه اليوم اسم "فكر الجنوب العالمي" وضعَ نفسه في مقابل فكر الشمال بوصفه معارضاً له، وظلَّ يتحرَّك في أُفق مقيَّد بمعارضة أطروحات فكر الشمال، يتوجَّه هذا الكتاب بالنقد لفكر الجنوب من حيث أنه يعيد إنتاج الثنائيات التي ميَّزت فكر السيطرة الغربية، المستند إلى ثنائيات ضدية ذات طابع إقصائي، مثل: الحضارة والبربرية، التقدُّم والتخلُّف، الحداثة والتقليدية. من ناحية أخرى، فإن مواقف الجنوب ليست متجانسة اليوم حتى بخصوص قضايا حساسة مثل حريات الشعوب، فقد تبنَّت الصين مواقف سالبة من ثورات كثير من شعوب الجنوب لأن لها مصالح حصلت

---

2 مالك بن نبي: **فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ**، (بيروت: دار الفكر-دمشق ودار الفكر المعاصر، 2015). ص 64.

عليها من الأنظمة القمعية التي حكمت تلك الشعوب، وتقف الصين مواقف مضادَّة للغرب بدافع مصلحتها الاقتصادية والتنافس من أجل السيطرة على الأسواق العالمية وموارد وثروات شعوب الجنوب. بمعنى آخر، فإن أُمم الجنوب التي كانت متوحِّدة في حقبة النضال ضد الاستعمار صار منطق المصلحة والقوة يتحكَّم بعلاقاتها اليوم ويُخضِع بعضها لبعض.

يحاول هذا الكتاب أن يرسم خارطة للتيارات الفكرية الأساسية التي قُدِّمت من خارج أوروبا والغرب منذ نهاية الحرب الأوروبية الكبرى الثانية وإلى اليوم، وتحديد العوائق التي اعترضت مساهماتها واقتراح حلول لها. ويهدف من ذلك إلى توضيح أنه رغم حدوث تحولات حقيقية في مسار فكر الشمال، أو الفكر الغربي، فإن المعارف التي أنتجها أولئك الذين ينتمون إلى مجتمعات وثقافات وتواريج غير أوروبية ، ساهمت كثيراً في تخليص الفكر المعاصر من أوهام موضوعة المعرفة ومزاعم حيادها، وأبانت ارتباطها بالأوضاع والمناظير المحلية للمجتمعات التي تنتجها.

لقد نظر فكر الجنوب للفكر الغربي، متمثلاً في "المعرفة الحديثة"، بوصفه خاضعاً لثلاثة شروط: فهو محدَّدٌ بمصالح المجتمعات الأوروبية التي أنتجته، وهو مرتبط بممارسات عنف خارجي كانت تقوم بها تلك المجتمعات، وهو يخدم استمرارية النظام الاستعماري الذي فرضته على العالم. هذه الخلاصات التي توصَّل إليها مفكرو الجنوب في سياق تصديهم لمشروع السيطرة العالمية، أتاحت للمفكرين الغربيين بعد ذلك تمديد النقد الذي مارسوه على المعرفة التي تنتجها مجتمعاتهم ليشمل ثلاث جبهات، هي: دراستها كمنظومة خطابات، والنظر إلى تلك الخطابات من ناحية ارتباطها بالقوة، وربط القوة بنظام اقتصادٍ عالمي.

هذه الجبهات الثلاث التي يُمارس عليها النقد اليوم هي التي تمثل المعالم المميِّزة لتحولات الفكر الغربي المعاصر في النصف الثاني للقرن العشرين،

وما زالت تميز الفكر الذي يُنتَج في هذه الفترة من الألفية الثالثة. وإذاً، فهي لم تنشأ عن تحولٍ جرى داخل الفكر الغربي مستقلاً عن العالم، وإنما نتجت عن تفاعله مع التفكير الصادر عن الجنوب، الذي نظر إلى المعرفة الغربية في سياق ارتباطها بممارسات السيطرة والتوسع العالمي.

في الواقع، كان تطوير الفكر الغربي المعاصر لمنهجيات نقد الخطاب وسيلة لفهم ما وصفه مفكِّرو المستعمرات بأنه مشروعٌ عالمي لسيطرةٍ عقلية تقوم على منظومات رمزية استجلبها الغزاة تضم: لغات وعلوم وفنون وآداب. لقد قامت مشاريع التحرر الوطني لدى شعوب المستعمرات على رفض مزاعم امتياز أوروبا، التي قدَّمت نفسها بوصفها الموضع الأوحد لتحقُّق الإنسانية. وذلك على طريقة التفسير الهيغلي الذي يجعل من العصر الحديث حلقة في تاريخ أوروبي صاعد نحو بلوغ العقل المطلق، أو طريقة كانط في إدعاء أن تطوُّر أوروبا يتوجَّه نحو تحقيق كمال الإنسانية، أو قول ماركس إن تحرُّر البشرية يبدأ من أوروبا الغربية بثورة تحقِّقها طبقتها العاملة.

إن التحولات المعاصرة في المعرفة الغربية لم يكن ممكناً لها أن تصدر عن فكر متمركز حول ذاته كالفكر الغربي ما لم تُفكَّك الأسس الفكرية التي استند إليها، وما لم تُنزَع الأوهام التي كانت تغذِّيه، وهذا ما اضطلعَ به مفكرو المستعمرات بجانب الذين دعموهم من مفكِّري الشمال، على ندرتهم. وقد أصبحت أوهام حياد وموضوعية المعرفة مرئية للفكر الغربي عندما أكَّدت دراسة اللغة للمفكرين الغربيين أن المعرفة لا تتطابق مع الواقع، وأن خطابات العلم ملوثة بعلاقات الهيمنة والصراع، وهذا تحديداً ما قاله مفكرو الجنوب الذين كانوا يتأملون نظام المعرفة الغربية من خارج المركزية الأوروبية، ويرونها بمنظور مَن يعاني القمع الذي استُخدِمت تلك المعرفة لتبريره بصورة دائمة.

لم يكتف المفكِّرون الغربيون بادِّعاء أن الفكر الحديث نتاج التاريخ الأوروبي وحده، ولكنهم صوَّروا فكر الشعوب الأخرى أيضاً كنتاج حصري للفكر الأوروبي، بما في ذلك فكر مقاومة السيطرة والنضال ضد الاستعمار. ففي القرن العشرين زعمَ الفيلسوف البريطاني برتراند رسِل أن وعي شعوب العالم بالحرية والاستقلال كان نتيجة التقائهم بالعلم والمعرفة الغربية. فكتب: "إن الاستقلال القومي الذي أصبح عقبة أمام الاستعمار، يبدو للإنسان الحديث كانه تطلُّع طبيعي، لكنه في الحقيقة حديث جداً، وهو إلى حد كبير نتاج التعليم"[3]. ولأنه كان يرى أن الاستعمار الأوروبي هو الذي نشر العلم والحضارة الحديثة، ردَّ رسل فضل نشأة الفكر التحرُّري في الجنوب إلى الاستعمار الأوروبي. ومثل هذا الرأي، الذي لا يرى لغير الأوروبيين وعياً بالحقوق الأساسية للإنسان، أو قدرة على تحقيق التقدُّم والتطوُّر الفكري، يظهر في آراء كثيرين من المفكِّرين الغربيين إلى اليوم.

بهذه الطريقة نفسها، يُنظَر اليوم في الغرب إلى بعض الاتجاهات المعاصرة في فكر الجنوب، مثل دراسات التابع التي تطورت في الهند في الربع الأخير من القرن العشرين، بأنها بدأت في أوروبا، وليس في الهند. ففي السطور الافتتاحية لكتابه حول دراسات التابع وتفسير التاريخ الحديث في آسيا، كتب ديفيد لودن:

> **"بدأت دراسات التابع مسيرتها الباهرة في إنجلترا في نهاية سبعينيات القرن العشرين، عندما قادت النقاشات حول مواضيع التابع، التي دارت بين مجموعة صغيرة من المؤرِّخين الإنجليز والهنود، إلى اقتراح إصدار مجلة جديدة في الهند"[4].**

---

3 للتعرف على نظرة رسِل لشعوب الجنوب، انظر: محمد عبد الرحمن حسن: **ذاتيات: فض نظرة الفلسفة الأوروبية إلى الإنسان والمجتمع** (الخرطوم: وقف للنشر، 2020). ص 288.

4 Luden, David (ed.): *Reading Subaltern Studies: Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia,* (London: Anthem Press, 2002). P. 1.

يدفع لودن بتاريخ ظهور دراسات التابع إلى السبعينيات ليضعه في إنجلترا بدلاً من الهند التي صدرت فيها المجلة التي نُشرت فيها تلك الدراسات، ونوقشت فيها أطروحاتها حتى أثمرت ذلك الاتِّجاه الذي شاعت تأثيراته في مناطق كثيرة من العالم، منها بريطانيا نفسها التي تأثر عدد من مفكِّريها بعمل جماعة التابع، مثل تيموثي ميتشل وروبرت يونغ وغيرهم. وعلى النحو ذاته وصفَ كُتَّاب غربيون فكر ما بعد الاستعمار، الذي طوَّره مفكِّرون من أصول شرقية ويدين في الأساس إلى مساهمة فرانتز فانون؛ بأنه نتج عن انتقال مفكِّري ما بعد الاستعمار من الشرق إلى الغرب، وتلقِّيهم ثقافة غربية لم يستطيعوا التوافق معها فمالوا إلى نقدها وطوَّروا ما سيُعرف بخطاب نقد الاستعمار. تحت عنوان "المسار الاجتماعي لفاعلي ما بعد الكولونيالية ونقادها" وصفَ توماس بريسون طريقته في الاشتغال بالنقد ما بعد الاستعماري، فكتب:

> **"إنه يسمح بالإحاطة بظروف المناقشات ما بعد الكولونيالية من خلال الإضاءة على صانعيها وتنقلاتهم بين المناطق الطرفية في الجنوب (التي يتحدثون باسمها) والمراكز في الشمال (حيث يكتبون ويعملون)"**[5].

ومن هذه الملاحظة التي اقترحها بريسون ورأى ضرورة أن تأخذ نصيباً أوفر لفهم الكيفية التي تطوَّر بها خطاب ما بعد الاستعمار؛ خلصَ إلى أن انتقال مفكِّري الجنوب إلى الشمال كان من أبرز عوامل تحول فكرهم، وأضاف آراء أخرى لمفكرين يساندون رأيه هذا، منهم أنتوني كنغ وعارف دِرليك[6]. ويقول بريسون إن هناك ثلاثة مستويات أنتجت التشكيل المعرفي والعقلي والوضعية النفسية والاجتماعية التي أنتجت لدى مفكري ما بعد الاستعمار ميلاً لنقد

---

5 توماس بريسون: **انزياح المركزية الغربية: نقد الحداثة لدى مثقفي ما بعد الكولونيالية الصينيين والعرب والهنود**، ترجمة جان ماجد جبور (بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2019). ص 16.

6 المرجع السابق، ص 18.

الغرب، وهي: النشأة في بلاد الجنوب، وتلقِّي المعرفة الغربية في سِنٍّ مبكِّرة، والانتقال إلى الغرب للعيش فيه[7].

يتجاهل المفكرون الغربيون القائلون بهذه الآراء أن لقاء مفكِّري الجنوب بالفكر الأوروبي جاء قبل انتقالهم إلى الشمال بوقت طويل، عندما اخترق الأوروبيون فضاءت العالم ونقلوا فكرهم إلى شعوب الجنوب بقوة السلاح، وفي سياق مقاومة تلك الشعوب للسيطرة الاستعمارية تطوَّر نقد الاستعمار. إن إقصاء الغرب لفكر الجنوب نتيجة طبيعية للقمع الأوروبي لكل فكرٍ كان يتطوَّر في ظل إرادة التحرر والمقاومة لدى شعوب الجنوب. وحتى بعد تفكُّك المستعمرات استمرت المركزية الأوروبية تقمع كل فكر يأتي من خارج الغرب، وفي الغالب لم تسمح بظهور مفكِّرين من الجنوب إلا أولئك الذين يقيمون في الشمال ويمكن للأكاديميات هضم فكرهم ودمجه بنظام المعرفة الغربية.

إن المفكِّرين الذين يريدون أن ينسبوا للغرب فضل نشأة فكر الجنوب يتجاهلون حقيقة أن الهيمنة الغربية هي التي كانت تتحكَّم بصوت الجنوب حتى وقت قريب، فتجعله مسموعاً عندما يصدر من الغرب، وتقمعه عندما يصدر من الخارج. إن الحرص على تصوير فكر الجنوب كنتاج هامشي للفكر الغربي وتأثيره العالمي، يمثل استمراراً لتقليد أوروبي راسخ في مجال تغييب فاعلية الشعوب الأخرى، وادعاء أنها لم تساهم في تاريخ العالم، وتصويرها على أنها لا تنشط ولا تحيا إلا عندما "تمسها روح الغرب"، وهذا استمرار لمنطق الهيمنة القديم نفسه. وهو يدعم ويبرِّر استمرار السيطرة الغربية على العالم في وقتنا الحالي، ويوضِّح أن الفكر الغربي لم يتحرَّر بعد، ولم يمارس نقداً حقيقياً يخلِّصه من ميراث فكر السيطرة الذي سكنه منذ بداية نشأة فكر الحداثة.

7 المرجع نفسه، ص 17.

إن المفكرين والمؤرِّخين الغربيين الذين يقولون إن انتقال مفكِّري الجنوب إلى الشمال كان سبب نشأة فكر نقد الاستعمار، لا يستندون إلى القاعدة نفسها لفهم التطور الفكري والعلمي في الغرب، فيتجاهلون حقيقة أن انتقال الباحثين والأكاديميين الأوروبيين إلى الخارج وعيشهم بين شعوب الشرق والجنوب هو الذي قادهم للتوصل إلى معارف جديدة نقلت الفكر الأوروبي إلى مواضع متقدِّمة. وهذا لا يظهر فقط في البحوث الاجتماعية والأنثربولوجية واللغوية والتاريخية التي أجراها الأوروبيون في الخارج وزودتهم بمعرفة جديدة عن العالم، ولكنه يظهر في تحولات الأطر الفلسفية والمنهجية الأكثر حداثة لدى مفكري الشمال، المؤثرة على فهم أوضاع مجتمعاتهم نفسها. على سبيل المثال، صدرَ فكر ما بعد البنيوية الذي يُعدُّ واحداً من أبرز منعطفات الفكر الغربي الحديث عن مفكرين فرنسيين ولدوا أو عاشوا في شمال إفريقيا، وتحديداً في المغرب العربي، لكن معظم المؤرخين الغربيين لا يعطون قيمة لهذه الملاحظة سوى روبرت يونغ، ويرون أنه تحوُّل نتج عن مؤثرات أوروبية خالصة. أما عند دراستهم لفكر الجنوب فيسارع كثير من المفكرين الغربيين إلى البحث عن مؤثرات تربطه بفكر الشمال لنفي أصالته.

إن إعادة النظر في هذا التقليد الغربي المستقر، الذي يستحوذ على كل نتاجات الفكر بأن يصطنع لها سرديات تجعلها جزءاً من تاريخ أوروبا ليؤكد مركزية الغرب في التاريخ العالمي، هو جزء أساسي ممَّا يستهدفه هذا الكتاب بالنقد في عملية التأريخ لحركة الفكر المعاصر. فهو يوضح أن المعرفة المعاصرة وطرائق إنتاجها التي يراها كثيرون نتاجاً للغرب وحده، مثل البنيوية وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، إنما تأثرت بمساهمات مفكري الجنوب في مجالات نقد السيطرة والسعي لفهم الأوضاع السائدة في بلاد الجنوب.

بهذه الطريقة التي تسعى إلى تحرير المعرفة من أحادية المنظور، يفحص هذا الكتاب التحولات التي شهدها الفكر المعاصر، رابطاً بين فكر الجنوب

والشمال، مبيِّناً أن جميع شعوب العالم كانت تساهم في بناء المعرفة، التي لم تكن أبداً نتاجاً أوروبياً خالصاً، كما تشيع التفاسير الغربية للتاريخ الحديث. وفي الوقت نفسه، يوضّح الكتاب أيضاً أن التفسير المتمركِز–أوروبياً لتاريخ العالم كان جزءاً أصيلاً من مشروع السيطرة العالمية، التي ما زالت مستمرة إلى اليوم، وإنه من الضروري التصدي لهذا النوع من التصورات الداعمة للهيمنة.

اتجه مفكِّرو الجنوب لاستخدام لفظ الاستعمار ومشتقاته (colonization coloniality, colonialism) لوصف عمليات وممارسات السيطرة الغربية في جميع المجالات وليس في المجال السياسي وحده، بما في ذلك التمييز بين الشعوب والإثنيات، وفرض الثقافات الاستعلائية، ونشر المفاهيم وأنماط الوعي التي تخدم السيطرة، والتحكُّم بطرق إنتاج المعرفة. ولما كان الفعل "يستعمر" (colonize) في اللغات الأوروبية يشير في معناه الأصلي إلى تكاثر النباتات بطريقة تتيح لها احتلال مكان ما، بينما يتضمن مقابله العربي المشتق من فِعل (عمَّرَ) دلالة إيجابية تعني تأهيل المكان للحياة، فهو لا يوافق النتائج السالبة التي تترتَّب في الغالب على الغزو والاحتلال الذي يقوم به البشر، ولهذا سيُستخدم في هذا الكتاب لفظ (السيطرة) ليشير إلى جميع النتائج التي ترتَّبت على استحواذ الغرب على مركز النظام العالمي. والتي يشكِّل احتلال الأراضي وحُكمها واحداً من أشكال السيطرة المتعددة التي ظل الغرب يمارسها.

يستند العمل هنا على منهجية تحليلية مسحية، تقوم على أن لكل خطاب مرتكزات ضمنية تسهم في تشخيص معالمه بطريقة أكثر دقة من التركيز على الموضوع الأساسي، الذي يُلقي بظلاله على تعدُّد جوانب الخطاب فيضعف بعضها ويغيِّب بعضها الآخر. فبينما ركزت المراجعات النقدية لفكر الجنوب على اشتغاله بنقد الاستعمار من منظور سياسي واقتصادي وثقافي، فإن نقد جوانبه الأخلاقية والتاريخية لم يحظ باهتمام كبير رغم أنه يمثل جزءاً كبيراً من آليات توطيد السيطرة، ومن هنا تصدر أهمية استقصاء مجمل الموضوعات

التي تكشف عن نفسها في فكر الجنوب لتحديد ما يستحق أن يُبحث باهتمام وعناية في هذه المرحلة التاريخية التي نعيشها من العصر الحديث. والدافع إلى هذا أن الطريقة التي يعيش بها البشر اليوم، فيما يُسمَّى "عصر الحداثة"، تفرض عليهم طُرقاً محدَّدة لفهم عالمهم وتعريف أنفسهم، والنظر إلى غيرهم من البشر، وتلبية احتياجاتهم المادية والروحية. وهي في الغالب طرائق لا تخلو من سيطرة مباشرة وغير مباشرة، ومن هنا يلزمنا أن نسعى لفهم دورنا في مقاومة أو تصحيح هذه الطرق التي تُعاش بها الحياة اليوم.

يتكوَّن هذا الكتاب من سبعة أقسام، يبيّن أوَّلها استناد نضال شعوب الجنوب إلى فكر قادة حركات التحرُّر الوطني، ملخِّصاً المساهمات الفكرية لثلاثة من أوائل قادة النضال في آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية، هم: ماو تسي تونغ وأميلكار كابرال وخوسيه ماريتغوي، ثم يتناول الاتجاهات التي أسَّست للخطاب الفكري للجنوب متناولاً مساهمات أوليفر كوكس وفرانتز فانون وكوامي نكروما. ويليه القسم الثاني الذي يعرض تبلور فكر الجنوب في تيار نقدي عُرف باسم نقد ما بعد الاستعمار، فيعرض مساهمات ثلاثة من مفكِّريه الأساسيين، وهم: إدوارد سعيد وهومي بابا وغاياتري سبيفاك. أما القسم الثالث فيعرض جهود مفكِّري آسيا التي تركَّزت حول ما سُمِّي "دراسات التابع"، متناولاً مساهمات رانجيت غوها وبارتا تشاترجي وديبش تشاكرابارتي. وفي القسم الرابع تُناقش مساهمات بعض مفكري شمال إفريقيا والشرق الأوسط، وهم: سمير أمين وعبد الكبير الخطيبي وحميد دبَشي. أما القسم الخامس فيناقش فكر نقض الاستعمارية (decoloniality) الذي طوَّره مؤخراً عدد من مفكِّري أميركا اللاتينية، ويركِّز على مساهمة إنريكى دوسل وولتر منيولو وكاثرين ولش. ثم ينتقل القسم السادس لعرض مساهمة المفكرين الأفارقة فيقدم ثلاثة مفكرين من غرب ووسط القارة هم: أشيل مبمبى ويفز– فالنتين مودمبي وتشكوودي إيزى. ويتبعه قسم سابع يعرض فكر الشرق والجنوب، مكمِّلاً أقاليم

قارة إفريقيا، وفيه تُعرض أفكار وا ثينغو نغوغي ومحمود ممداني وسابلو ندلفو–غاتشيني. ويُختَم هذا القسم بفصلٍ يقارن بين اتجاهات فكر الجنوب المختلفة ويقترح منظوراً مناطقياً لفهم العلاقات بينها، ويستخلص المهام التي لم تكتمل في مشروعها.

ختاماً، من الضروري ملاحظة أن المفكرين الذين تعرض الفصول التالية مساهماتهم ليسوا هم الأفضل تمثيلاً لتيارات فكر الجنوب، لكنهم الأكثر اتساقاً مع التوجُّه الأساسي للكتاب من حيث سعيه للربط بين الاتجاهات الناقدة للحداثة مع مراعاة تمثيلها لمناطق الجنوب المختلفة. إن مفكِّرين آسيويين معروفين مثل إعجاز أحمد وماساو ميوشي وجيرمندر بامبرا، ومفكرين أميركيين من أصول عربية مثل إيهاب حسن ووائل حلاق وطلال أسد، ومفكرين لاتينيين مثل رامون غروسفوغل ونلسون مالدنونادو– توريس، لهم مساهمات لا تقلّ أهمية عن مساهمات المفكرين الذين اختِيروا هنا، وكل واحد منهم إما هو قريب بدرجة ما في فكره من بعض الذين أختِيروا هنا، أو أن مساهمته أُرجئت لأنها أكثر تناسباً مع مساهمة مفكرين آخرين ستُناقش في الكتب التي تتناول فكر مناطق أخرى، ستصدر بعد هذا الكتاب.

القسم الأول

بدء صعود الجنوب وتراجُع مكانة الفكر الغربي

مدخل:

حركات التحرُّر الوطني ونقد السيطرة الاستعمارية

يتناول هذا القسم الصيغ المختلفة التي برز بها وعي الجنوب، مركِّزاً على ثلاثة مجالات صيغت فيها أفكار كان مضمونها الأساسي هو التحرُّر من السيطرة. ولأنه سادت لفترة طويلة فكرة قاصرة عن استيعاب المشهد الغني لفكر الجنوب، يقدِّم هذا القسم أربعة فصول تعكس جوانب مختلفة لتطوره منذ بدايته في أربعينيات القرن العشرين وحتى ستينياته. تمثلت الفكرة القاصرة في اعتبار أن فكر الجنوب كان نتاجاً لحركات سياسية فقط، وأنه لم يتضمَّن أبعاداً تخصّ التحرُّر كمفهوم شامل والنظرة إلى الحياة الإنسانية عموماً. يكمن خطر هذه الفكرة في أنها تقلِّل من مكانة هذا الفكر وتصِّوره بأنه كان مجرَّد ردّ فعل على الاستعمار الأوروبي، وأنه حتى في هذه الحدّ لم يبدأ إلَّا بسبب الضعف الذي أصاب أوروبا نتيجة الحروب التي أنهكت قدراتها على إدارة إمبراطورياتها. هذه هي الطريقة التي كان الفكر الاستعماري يزيح بها تواريخ الشعوب الأخرى، فيصورها على الدوام بأنها مجرَّد صدى لأوضاع أوروبا، التي تبادر بالفعل دائماً. وبهذا تكون تواريخ الشعوب الأخرى تابعة لتاريخ أوروبا الذي يستحق بهذه الطريقة، وعن جدارة، أن يحتل مركز التاريخ العالمي.

إن تقييد نشأة قكر الجنوب بالرد على الاستعمار يتطابق مع فكرة الخواء العقلي التي ظلَّ الأوروبيون ينسبونها إلى الشعوب الأخرى، واستخدموها مبرِّراً

لغزو بلاد هذه الشعوب. وهي تتوازى مع الفكرة التي أشاعوها بأن البلاد التي غزوها كانت خالية من البشر، وأنهم لم يستولوا على أراضي غيرهم. لقد كانت فكرة الخواء المادي والعقلي للعالم الخارجي بالنسبة إلى الأوروبيين وسيلة لإضفاء الشرعية على جهود الاستيلاء على فضاءات العالم وتصويرها مجالاً طبيعياً لتمدُّدهم.

يتجلَّى فكر الجنوب في صوره الحديثة في مجالات كثيرة، وتعود جذوره إلى لحظات متشعِّبة لا يسمح المجال بالتعرُّض لها، وفي سياق الكتاب الحالي تهمُّنا حركات النضال القريبة من فترة بدء استقلال المستعمرات، لأنها وثيقة الارتباط بالفكر الذي يتوجَّه هذا الكتاب إلى فهمه، وهو فكر الجنوب المعاصر. فمنذ اللحظات الأولى لغزو الأوروبيين الأراضي البعيدة كانوا يجدون شعوباً قادرة على إدارة شؤونها بثقافات حية لا تقل فاعلية عن ثقافة الأوروبيين، وكان بعضها في درجة عالية من الرقي الحضاري عبَّر الأوروبيون أنفسهم عن تواضع حضارتهم بالنسبة إليهم، كما كان الحال مع حضارات الهند والصين والأزتك والمايا. وطوال العصر الحديث الذي تصاعدت فيه موجة الغزو الأوروبي وبلغت طورها الإمبريالي؛ لقي الغزاة الأوروبيون مقاومة كبيرة من تلك الحضارات، لكن البربرية كانت دائماً هي التي تغلب الحضارة كما قال ابن خلدون من قبل، وليس العكس، فإخضاع الشعوب لا يتحقَّق إلَّا بممارسة قدرٍ عالٍ من العنف والتدمير. وبموازة جهود المقاومة استمرت تلك الحضارات تنتج فكراً يتوافق مع مطلب التحرُّر، فكان فكراً نقدياً له طبيعة جذرية، بينما كان الفكر النقدي الأوروبي محافظاً لأنه يستهدف صون الوضعية التي تطوَّر في ظلها. ومن هنا كان فكر الحداثة الغربية في عمومه فكراً نقدياً من جهة سعيه لصون المبادئ المؤسسة للهيمنة، بينما تميَّزَ فكر الجنوب، وبالضرورة، بطابع نقدي تحرُّري منذ بداياته.

لقد شهد عدد من البلاد الإفريقية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تحولات ثقافية استهدفت نقد الثقافات المحلية لإدخال بُعدٍ ثوريٍ عليها

وربطها بمطلب التحرُّر من الاستعمار. وفي بلاد المسلمين، وضمن ما عُرف بالفكر الإصلاحي، برزت حركات ذات مضمون سياسي وفكري واجتماعي مثل السنوسية في ليبيا والمهدية في السودان والخطابية في الجزائر وحركة عثمان بن فودي في نيجيريا، وشكَّلت كلها حركات ثورية دعت لتصحيح جوانب الإيمان الديني التي تركِّز على الزهد المفرط، وتهمل الجوانب العملية للحياة ومسؤولية الإنسان عن مصيره، وتصوِّر سلطة الغزاة قدراً إلهياً ينبغي الخضوع له. فكانت هذه الحركات بمثابة الشرارة التي استمدَّت منها جهود التحرُّر لهيبها في هذه البلاد، وفي معظم مناطق الجنوب الأخرى وُجدت حركات مماثلة كانت امتداداً لتواريخ الشعوب في صون حضاراتها واستقلالها. وتعرض فصول هذا القسم ثلاث صيغ لتطوُّر فكر الجنوب المعاصر: سياسية واقتصادية وثقافية.

فكر الجنوب في صيغته السياسية:
مـاو، كابرال، ماريتـغـوي

يعرض هذا الفصل مفاهيم أساسية أرساها بعض قادة حركات التحرُّر الوطني في سياق ممارستهم النضالية، رسمت بدايات فكر الجنوب الناقد للسيطرة الغربية في مجال السياسة. ويوضح الفصل كيف بدأت محاولات التنظير لنوع من المعرفة يأخذ في اعتباره مشكلات الواقع المحلي لشعوب الجنوب، الذي كان في بدايته أكثر اتصالاً بالسياسة بحكم أن تلك الشعوب كانت تناضل في ذلك الوقت ضد الاستعمار في شكله المباشر، أي القائم على هيمنة سياسية وعسكرية وإدارية. يبدأ هذا الفصل بعرض جهود زعيم الثورة الصينية ماو تسي تونغ (Mao Zedong 1893–1976) في سعيه لصياغة نظرية ثورية ترتبط بالواقع المحلِّي لوطنه.

في سنة 1949 انتصرت الثورة الصينية بقيادة ماو على الحكم الإمبراطوري والقوى الاستعمارية. ولأن الصين لم تخضع أبداً لاحتلال كامل، سواء من جانب الأوروبيين أو اليابانيين، فإن ثقافتها الوطنية لم تتعرَّض لتأثيرٍ خارجيٍ كبير ولم تنشأ فيها نُخبٌ وطنية ذات ثقافة استعمارية راسخة. ولهذا كان موقف ثوار الصين من السيطرة الخارجية جذرياً وناضجاً منذ البداية، فقد أكَّد ماو أن النضال ضد بقايا السلطة التقليدية المتمثلة في طبقة الإقطاعيين ومُلَّاك الأراضي يجب أن يسير جنباً إلى جنب مع النضال ضد الاستعمار. هذا

الموقف الواضح طبعَ النسخة الماويَّة من الماركسية بطابع محلِّي، فرغم أن ماو دعا لتحديث الصين على الطريقة الاشتراكية المؤدية إلى الشيوعية، إلّا أنه تحتَّم عليه أن يقبل بالانطلاق من مجتمعها الفلاحي وليس من مجتمع صناعي كما في الماركسية الأوروبية، والاشتراكيات الغربية عموماً. وكان هذا يعني ضرورة ابتكار نظرية تحديثٍ اشتراكي يتوافق مع الأوضاع المحلِّية لبلدٍ يهيمن عليه نمط إنتاج اقطاعي عريق، ظلَّ راسخاً لفترة تقارب عشرة قرون.

كانت تجربة نجاح الثورة الصينية في الاستيلاء على السلطة حدثاً مميَّزاً، وأثبتت سنواتها التالية سلامة تنظيرات ماو حول ضرورة ابتكار نموذج محلِّي للتحديث، رغم أن تنظيراته لقيت تعديلات مستمرة بسبب ظروف فشل جزئي، كما هو حال كل مشروع يستند إلى جدل النظرية والممارسة. وطول فترة الثورة كانت المقاومة المستمرَّة لمساعي الهيمنة الخارجية والمعارضة الداخلية هي محور استمرار النضال وبناء وعي يُرسي أُسساً عميقة للإنتاج المادي ويدعم مسيرة البناء الوطني. يقول روبرت يونغ عن فكر ماو:

> **"لقد طوَّر ماو إعادة تقييم جذرية لعلاقة التحرُّر الوطني بالتحرُّر الاجتماعي-الاقتصادي، وشدَّد على ضرورة جعل المبادئ الماركسية تستجيب لخصوصيات الشروط المحلية. خصوصاً فيما يتعلق بدور الفلاحين والمسألة الزراعية. إن التزام ماو بقضية الفلاحين ضد ملاك الأرض ترافقَ بمراجعة للسياسات الشيوعية ستسهم في تحوُّل الإمكانات المحلية الثورية للمجتمعات المحلية في القارات الثلاث ... فبعد ماو كانت حركات التحرُّر في آسيا وإفريقيا وأميركا [اللاتينية] تميل بشكل متزايد إلى التماهي بالفلاحين بدلاً من البروليتاريا المدينية وتقديم نفسها كثورات فلاحية"[1].**

---

1 روبرت يونغ: **ما بعد الكولونيالية**، ترجمة عدنان حسن، (سوريا: دار الحوار، 2018). ص 298.

منذ البداية، كان ماو قد وضع ثقته الكاملة في تنظيمات الفئات الأكثر فقراً بين الفلاحين، الذين اعتبرهم بعض قادة الحركة الأخرى عاجزين عن الارتفاع إلى مستوى المسؤولية والوعي المطلوبَين من أجل نضالٍ طويل الأمد ضد قوى خارجية شرسة وأخرى محلِّية متآمرة معها. وفي تقريرٍ له حول تقدُّم الثورة واقترابها من النجاح الكامل، بشَّر ماو بما لم يكن متوقعاً عندما قال: إن كل الذين احتقرهم النبلاء ووصموهم بالقذارة، وأنهم لا مكان لهم في المجتمع ولا حقَّ لهم في الكلام؛ قد رفعوا رؤوسهم بجرأة وأخذوا السلطة بيدهم. وأوضح أن "المحرِّكات الداخلية للمجتمع"، حسبما سمَّاها، تعمل وفق الضوابط الداخلية لذلك المجتمع وتُوجه حركته في ظل الشروط المحلية. وبهذه الطريقة ميَّز بين القوانين الداخلية للمجتمع وقوانينه الخارجية، ورأى أن الأولى هي التي تُملي على المجتمع طريقته الخاصة في الاستجابة لأوضاعه المحدَّدة، التي تتطلَّب تغييراً في جوانب معيَّنة، وبطريقة مخصوصة أيضاً. ومن هنا شدَّد ماو على أهمية القوى الذاتية، إلى جانب القوى الموضوعية، لإحداث التغيير المؤدِّي إلى تحديث المجتمع على أُسس اشتراكية. ولأنه رأى أن الخطوة المفتاحية في حالة الصين هي تحويل وعي الفلاحين في سياق تراكم وتطوُّر خبرة النضال؛ توصَّل إلى فكرة أن البنية الفوقية بوسعها تحقيق التحوُّل الاجتماعي، بخلاف رأي ماركس حول الدور الثانوي لتلك البنية. كتب ماو:

"في شروط معيَّنة، تتمظهر جوانب مثل علاقات الإنتاج والنظرية والبنية الفوقية في دور حاسم ... إن إبداع النظرية الثورية والدفاع عنها يلعب الدور الأساسي والحاسم في تلك الأزمنة التي قال عنها لينين (بدون نظرية ثورية لا يمكن أن توجد حركة ثورية) ... وعندما تعيق البنية الفوقية (السياسة، الثقافة، ... إلخ) تطوُّر القاعدة الاقتصادية، يصبح التغيير السياسي والثقافي أساسيَّاً وحاسماً"[2].

2 المرجع نفسه، ص 301.

شكَّلت هذه الفكرة المدخل إلى تغيير أوضاع المجتمع الصيني، فبها انتقل ماو من الفكرة الأساسية في الماركسية حول دور النظرية في تحويل الأوضاع الملموسة وشروط الإنتاج المادي، إلى القول بضرورة تغيير الوعي الذي يُعيق عمل النظرية، وكانت هذه هي مَهمَّة الثورة الثقافية التي أعلنها ماو واستهدف بها إزالة العقلية المعيقة للتحول الثوري، وتُحفِّز دينامية الثقافة الشعبية بحيث تصدر من داخل تجربة البناء وتتشكل في سياقه.

كانت الدلالة الأساسية للتجربة الصينية بالنسبة للشعوب الأخرى، هي أن إبداع التصوُّرات لمسيرة التحرُّر بمقتضى الظروف المحلية هو المدخل إلى تثوير الوعي، وبالتالي تحقيق العدالة الاجتماعية، لا التشبُّث بالقوالب النظرية والنماذج الجاهزة لتجارب التحديث التي تحقَّقت في مجتمعات أخرى. لقد أثارت جرأة ماو في التعامل مع النظرية الماركسية، وإعطاؤه الأولوية لمطلوبات تغيير الواقع الصيني، حساسية ماركسيي الاتحاد السوفيتي، فانتقدوا تنظيراته ومواقفه التي كانت تلقى قبولاً متزايداً بين حركات التحرُّر الوطني في آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية.

من جانبه، لم ينظر ماو إلى الموقف السوفييتي بوصفه موجَّهاً نحو الصين وحدها، وإنما رآه موجَّهاً ضد كل موجة التحرُّر في القارات الثلاث، ومتواطئاً مع نمط السيطرة الجديدة التي يمارسها الغرب. ووصف اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفيتي بأنها عبر معاداتها للثورة الصينية لا تعترف بأن الاستعمار ما زال مستمراً ويأخذ أشكالاً حديثة. وفي تعليقه على خطاب اللجنة المركزية السوفيتية المقدَّم في أكتوبر 1963، أكَّد ماو استمرار الأوضاع الاستعمارية في بلاد الجنوب حديثة الاستقلال، واقتبس من "إعلان هافانا" فقرة تقول: إن أميركا اللاتينية اليوم تحت إمبريالية أكثر وحشية وقوة وعناداً من الاستعمار الذي مارسته الإمبراطورية الإسبانية إبان غزوها لأميركا. ومقارِناً استثمارات

الدول الغربية في المستعمرات السابقة بأعداد الوفيات فيها، الناتجة عن الفقر والمجاعة التي يصنعها النمو غير المتكافئ، واجهَ ماو العالم بحقائق مرعبة عن الهيمنة الخارجية واتخاذها أشكالاً جديدة تستمر في ظلها إبادة شعوب الجنوب كما في حقبة الاستعمار المباشر.

مع تغُّير أساليب السيطرة في حقبة ما بعد الاستعمار المباشر، كانت طرق فهمها وتحليلها تتغير أيضاً وتأخذ تعابير ملموسة تكشف تأثيرها على حيوات البشر. وكان ذلك انعكاساً لتحوُّل الوعي الثوري وثقافة المقاومة الجديدة التي أُعيد بناؤها في عالم الجنوب إبان فترة التحرُّر الوطني وما بعد استقلال المستعمرات. وكان فهم الأوضاع الجديدة يتطلَّب خطاباً جديداً قادراً على شرح الأبعاد الحقيقية للهيمنة ويصنع خطابَ مقاومةٍ مضاد، يسند نضال الشعوب حديثة الاستقلال.

إن هاتين النقطتين الأساسيتين: تعبير القيادة عن إرادة شعب يمارس سلطته، وابداع الأُطر النظرية المناسبة للأوضاع المحلِّية، هما اللتان مكَّنتا الثورة الصينية من تحقيق الهدفين اللذين وضعتهما نصب عينيها منذ البداية، وهما: القضاء على طبقة الملّاك، واجتثاث تأثيرات الهيمنة الاستعمارية. وهذا ما لم يتوفَّر لحركات التحرُّر الإفريقية التي يوضِّح التناول التالي لأفكار بعض قادتها اختلاف تفكيرهم عن فكر ماو، من حيث بُعده النقدي وعمق ارتباطه بالممارسة الثورية. وأيضاً من حيث التغذية الراجعة التي كان يتلقاها القائد من علاقته بالشعب، بوصفه منتمياً إلى ذلك الشعب ويكتسب خبرته منه ومن نضاله المباشر وثقافته المحلية، وليس من نظرية مسبقة الإعداد.

لقد كانت نبرة الماركسية التفاؤلية سائدة في أوساط معظم قادة حركات التحرُّر الوطني في إفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية، وإن جاءت بطريقة مختلفة

جداً عن التجربة الصينية. وهي تبدو واضحة لدى مفكِّرين كثيرين قادوا نضال شعوبهم في فترة الخمسينيات والستينيات، منهم كابرال.

يحتل أميلكار لوبيز كابرال (Amílcar Lopes Cabral 1924–1973) مكانة مُهمَّة في تاريخ حركة العموم إفريقانية (Pan–Africanism)، وهو الذي قاد النضال المسلَّح لشعب غينيا– بيساو ضد البرتغاليين واغتيل بواسطتهم في سنة 1973م، وبعدها بشهور قليلة أُعلن استقلال وطنه، فصار رمزاً للتحرُّر الوطني. تبنَّى كابرال النظرية الماركسية في نضاله وتصوره لبناء مستقبل وطنه وعامة بلاد القارة الإفريقية. موضحاً أن القوة العسكرية وبناء النظم السياسية تمثل المرحلة الأولية لسيطرة الغزاة على الشعوب، وأن الاستعمار لكي يصبح نظاماً مستقراً لا بدَّ له من أن يغيِّر تصوُّرات الشعوب عن نفسها وقطعها عن معرفة ذاتها بوصفها حرَّة وقادرة على بناء مستقبلها، يقول كابرال:

"يعلمنا التاريخ أنه، في ظروف معيَّنة، من السهل جداً على الغازي أن يفرض هيمنته على شعب ما، لكنه يعلِّمنا أيضاً أنه مهما كانت الأشكال المادية لهذه السيطرة، فإنها يمكن أن تُصان فقط بواسطة القمع المستمر والمنظَّم للحياة الثقافية الخاصة بالشعب المعيَّن ... وفي الحقيقة فإن حمل السلاح بهدف السيطرة على شعب معيَّن هو فوق كل شيء حمل للسلاح من أجل تحييد أو تفكيك الحياة الثقافية. لأنه بقدر ما يستمر جزء من ذلك الشعب محافظاً على حياته الثقافية الخاصة به، فإن الهيمنة الخارجية لا تصبح واثقة من دوامها. ففي أية لحظة، بحسب الظروف الداخلية والخارجية التي تحدِّد مسار تطوُّر الشعب المعيَّن، فإن المقاومة الثقافية غير القابلة للتدمير قد تأخذ أشكالاً جديدة (سياسية، اقتصادية، عسكرية) لتخوض مواجهة كاملة مع الهيمنة"[3].

---

3 كل الاقتباسات التالية من الفصل المعنون "دور الثقافة الوطنية في حركات التحرُّر الوطني" (The Role of Indigenous Culture in National Liberation Movements) في كتاب:
Cabral, Amilcar: *Resistance and Decolonization* (UK: Rowman & Littlefield Publishers, 2016).

مُعطياً الثقافة هذا الدور المركزي، ميَّز كابرال بين عمليتين متتاليتين في عملية السيطرة: عملية غرس المؤسسات الحاملة لنظام السيطرة، وعملية تغيير الثقافة الخاصة بالشعب المراد السيطرة عليه. والعملية الأولى هي الشرط الأول والخارجي للثانية، التي هي جوهر عملية الهيمنة. تحتاج كل عملية إلى أجهزة ومؤسَّسات وأدوات معينة، فالعملية الأولى تحتاج أجهزة قمع وأداتها هي القوة الفيزيائية، وتحتاج الثانية إلى مؤسَّسات تعليم وأداتها هي المعرفة.

بعد أن أكَّد أن الهيمنة على الموارد ونهبها لا يستمران إلا بتدمير ثقافة المقاومة لدى الشعوب، واحلال ثقافة خارجية تساهم في إخضاعه، قدَّم كابرال تشخيصاً للطرق المختلفة التي تتم بها عملية إحلال ثقافة الخضوع محل ثقافة المقاومة لتمحو إرادة التحرُّر. وأول تلك الطرق هي اصطناع تراتب بين البشر؛ فإن لم يوضع الغزاة في مكانة أعلى من الشعب المراد إخضاعه، فإن محو ثقافته لن يكون ممكناً. وبمجرَّد حدوث توافق مع ثقافة الغزاة يتم التعايش معهم والقبول بأن يضطلعوا بإدارة شؤون الشعب المعيَّن، فتستقر الهيمنة وتخبو المقاومة.

يقول كابرال إن عدم إدراك أن الثقافة، بوصفها تمظهراً معنوياً للمجتمع الحرّ، هي الساحة التي تتطوَّر فيها أيديولوجيا النضال، يحبط جهود التحرُّر لأنه يُهمل دور العنصر الحاسم في التصدِّي للهيمنة من جانب حركات التحرُّر الوطني. ويرى كابرال، بحسب المنظور الماركسي، أن مستوى القوى الإنتاجية هو مؤشِّر تطوُّر المجتمع وقدرته على الفعل والتأثير على الطبيعة، وبالتالي يحدِّد العلاقات الداخلية بين أعضاء المجتمع، وفي النهاية فإن مجموع العلاقات بين الإنسان والبيئة الطبيعة، وبين أعضاء المجتمع ومؤسساته، هي التي تشكِّل كلية الثقافة، فتتخذ مكانة موازية للأوضاع التاريخية التي يعيشها المجتمع. وفي حالة مواجهة خطر الهيمنة تنشط الثقافة لتحافظ على وجود المجتمع بالدفاع عن

حق القوى المنتجة في الوجود والتطور المستقلَّين. ومن هنا يستنتج كابرال "إن التحرُّر الوطني هو بالضرورة فعل ثقافي"، فقول:

"... يجب أن نعتبر حركات التحرر الوطني التعبير السياسي المنظم عن ثقافة الشعب الذي يناضل. ولهذا السبب، فإن على هؤلاء الذين يقودون الحركة أن تكون لهم فكرة واضحة بخصوص قيمة الثقافة في إطار النضال، وأن تكون لهم معرفة عميقة بثقافة الشعب، مهما كان مستوى تطورهم الاقتصادي"[4].

ملاحِظاً التنوع الكبير في ثقافات وطنه غينيا وفي إفريقيا عموماً، وتباين مستويات التطور الاقتصادي بين شعوبها، يقول كابرال: لأن التمايز الطبقي في إفريقيا في بدايته، فإن المستعمِرين يوسِّعون الفروق الاجتماعية باستيعاب النُخب في ثقافتهم ويمنحونهم الامتيازات المالية والاجتماعية بواسطة الوظائف الرفيعة في أجهزة الدولة، ويخلقون زعامات محلية تخدم ترسيخ سلطتهم، ومن هنا تسارع قيادات حركات التحرر بالحكم على القيادات المحلية بأنها متواطئة مع الاستعمار. لكن كابرال ينتقد هذا الموقف رائياً أنه لا يجب اعتبار حركات التحرُّر الوسيلة الوحيدة للنضال الوطني، والمعبِّر الأوحد عن إرادة الشعب، ويقول إن ثقافة الجماعات الشعبية هي التي يجب أن تشكِّل الأرضية التي تستند إليها حركات التحرر، وكما توفِّر الثقافات شعبية التربة المناسبة لحركات التحرُّر لكي تثمر، فإن نضال هذه الحركات يخلق الشرط المناسب لازدهار ثقافات الشعوب، وهو الحرية.

عند هذه النقطة التي يجعل فيها كابرال الثقافة في صورتها الشعبية قاعدة لنجاح المقاومة، ويتوصَّل إلى أن العلاقة بين تطوُّر النضال وازدهار الثقافة علاقة تسانُد متبادل، يقرِّر إن تلك العلاقة لا بدَّ من أن تقوم على أساس نقدي، لأن إفريقيا كانت آنذاك على أبواب مرحلة تاريخية جديدة ولا بدّ لمفكريها من نقد

4 المرجع نفسه.

التصورات العنصرية القائمة على تراتُب ثقافات الشعوب. ويذكِّر بأن النظريات الأوروبية العرقية عند غوبينو وليفي برول كانت وسيلة للحطِّ من مكانة الأفارقة وتبرير الاستعمار. بهذه النظرة النقدية، لم يمدح كابرال الثقافة الشعبية دون أن يبيِّن أنها، بوصفها العنصر الأكثر تأثيراً في النضال، قد تحمل عناصر سالبة تلعب دوراً معيقاً للتحرر، فيقول إن التصوُّرات الشعبية عن النضال البطولي والتضحيات والمعجزات قد تعيق فهم العالم والواقع بطريقة صحيحة، وربما تعارض المتطلبات التكتيكية للحرب.

الشيء المهم عند كابرال هو أنه في وضعية النضال المسلح فإن قادة الحركات المسلحة في إفريقيا، الذين ينتمون إلى البرجوازية الصغيرة (المثقفين والموظفين والكَتبة) يجدون أنفسهم بين الجماعات الشعبية في الأرياف، وحسب تعبيره "يكتشفون على الأرض ثراء ثقافتهم"، ويتعرَّفون على الواقع الاقتصادي لوطنهم، ويضيف في هذا الخصوص:

"يدرك القادة، ليس من دون قدرٍ معين من الدهشة، ثراء الروح والقدرة على النقاش العقلاني والتفكير الواضح والقابلية لاستيعاب المفاهيم لدى الجماعات الشعبية التي كانت منسية بالأمس وتُعدُّ عاجزة عند المستعمِر وحتى لدى بعض المواطنين. وبهذه الطريقة يُثري القادة ثقافتهم، ويطوِّرون شخصيتهم ويحرِّرون أنفسهم من العُقد، ويحفِّزون استعدادهم لخدمة الحركات وخدمة الشعب"[5].

إن الشيء المهم هنا هو التعابير التي يستخدمها كابرال ليصف التحوُّل الذي يحدث للقادة في سياق اتصالهم بالشعب، فهم: "يكتشفون" ثقافته، ويدركون أن أفراده "قادرون على النقاش العقلاني"، ولهم قدرة "التفكير الواضح"، حسب تعبيره. وكابرال إذ يقبل فكرة أن يصبح الشعب موضوع "اكتشاف" من جانب القادة الذين هم في الواقع جزء من ذلك الشعب وليسوا خارجه، ولا يختلفون عنه إلَّا بكونهم تعلموا في مدارس الدولة الاستعمارية وعملوا في مؤسساتِها،

5 المرجع نفسه.

فهو يُهمل ضرورة فهم كيف حدث هذا الانفصال الذي زوَّد أولئك القادة بهوية تضع نفسها خارج كيان الشعب ليعودوا بعد ذلك "ويكتشفوا" ثقافته، التي هي ثقافتهم، إنه يهمل الأثر العميق للمعرفة الاستعمارية المسبِّبة لذلك الانفصال، والتي لابد أنها نتجت عن النظرة التراتبية للثقافات، وهي نظرة كان كابرال قد رأى ضرورة نقدها كما سبق التوضيح، لكنه لم يفعل ذلك بطريقة جذرية. إن الثقافة المؤسِّسة لغربة القادة عن واقعهم وانفصالهم عن شعوبهم، ونظرتهم لها بوصفها موضوع "اكتشاف"، والتي لا يقوم كابرال بإخضاع آليات اكتسابها لتحليل نقدي وكأنها ليست ذات تأثير حاسم على علاقة القادة بالشعب ومآلات نضاله؛ هو الذي يجعل كابرال يرى أن القائد "يخدم الشعب" وحركة التحرُّر، كما سبق الاقتباس عنه.

إن وراء تصوُّر كهذا فكرة ضمنية مضمونها أن القائد لا يخدم صميم وجوده وقضيته الشخصية، بوصفه فرداً من الشعب. إن الأفراد المنضوين إلى الشعب حقاً يشعرونَ بأنهم يخدمون أنفسهم، أما المثقف الذي انفصل عن شعبه نتيجة تلقيه ثقافة استعمارية فيعتقد أنه يتكرَّم بخدمة كيان آخر، هو الشعب، لأنه وفق تلك الثقافة في مكانة أعلى من الشعب.

هنا هو الجذر الأساسي للمفارقة التي خيَّمت ظلالها على مشروع التحرُّر الذي قادته النخب الإفريقية في مرحلة النضال المسلَّح وما بعد الاستقلال. فرغم الوعي النقدي الذي لازم وصفَ كابرال لعلاقة الثقافة المحلية بالمقاومة، فإن نشأة ذلك الوعي في تربة الثقافة الأوروبية التي صاغت الوعي الاستعماري، تكشف عن المسافة التي ظلت قائمة بين الجماهير وبعض قادة حركات التحرُّر ومثقفيها، إلى درجة أنهم كانوا يسعون إلى إعادة الالتحاق بمواطنيهم عبر "اكتشاف الشعب" ككيان له قدرة التفكير العقلاني، وكأنما كانت هذه القدرة أمراً مستبعداً يتطلَّب بحثاً، وهذه هي الثقافة الاستعمارية عينها.

هنا يبرز الفرق بين طريقتين في نظرة القادة إلى الشعب وبناء علاقتهم به، وإرساء استراتيجيات التحرر التي سيتبعها حكَّام دولة ما بعد الاستقلال: طريقة ترى القائد أو الحاكم يأتي من خارج المجال الجماهيري ليخدم الشعب، وطريقة أخرى ترى أنه فرد من الشعب، يدافع عن حقه الشخصي في الوجود مثلما يدافع الآخرون عن حقهم في الوجود المستقل، لا أكثر منهم ولا أقل. وفي هذه الحالة الأخيرة، عندما يحقِّق النضال غايته، فإن الشعب هو الذي يحصل على السلطة ويكون القائد مجرد تعبير رمزي عن سلطة الشعب. إن الفرق بين الطريقة الأولى التي ترى أن القائد يبرز بطريقة تلقائية من داخل كتلة الشعب لأنه جزء منها، والطريقة الثانية التي يأتي فيها القائد من خارج الجماهير بوصفه "مثقفاً" غريباً عن الشعب ليندمج به بطريقة مصطنعة، إنما هو فرق بين طريقتين في القيادة وجدت الأخيرة تجسيدها الملموس في معظم حركات التحرُّر في مناطق كثيرة من إفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية، حيث فشلت في تحقيق مطلوبات التحرر لأن القادة الذين جاءوا عبرها راحوا ضحايا للاستعمار الجديد بتعويلهم على إحداث التغيير من الخارج، بينما تجسدت الطريقة الأولى في الثورة الصينية التي حقَّقت لشعبها انعتاقاً نهائياً.

يقودنا العرض السابق لهذين النموذجين من أفكار قادة حركات التحرُّر الوطني في الجنوب إلى أن العنصر الحاسم لنجاحها تركَّز في التحول من الاكتفاء بمهام النضال المباشر إلى النضال المسنود معرفياً، أي القائم على التحرير الجذري للعقل وفضّ التبعية الثقافية. وكانت معرفة إملاءت الواقع المحلي تصدر عن انتماء طبيعي إلى ثقافة الشعب وإرادته في التغيير، لا عن ثقافة خارجية تحمل نموذجاً جاهزا للتغيير أو نظرية عالمية لا تقبل التوافق مع الواقع المحلي.

لقد أدركت قيادة الثورة الصينية أن جلب النظريات والنماذج الجاهزة يفترض، في جوهره، وجود مسافة فاصلة بين نخبة تعتقد أنها تملك فكراً يرفع مكانتها، وقاعدة جماهيرية عليها أن تتلقَّى تلك المعرفة، وفي هذا الافتراض نفسه يكمن سرُّ فشل جهود التحرُّر الأخرى، خاصة الإفريقية. تكمن أهمية مناهضة هذا التصوُّر في أن الوعي النظري يجب أن يصدر عن إرادة إحداث التغيير الاجتماعي، ويتشكَّل كنتاج مركَّب للمعرفة النظرية والممارسة النضالية معاً، والتفكير فيهما نقدياً. إن الاعتقاد بأن قيادات التحرُّر الوطني هم قادة مستنيرون، أو نخبة رائدة، يقود إلى أوهام مثل: "النزول إلى الشارع" و"الاحتكاك بالجماهير" و "التعلُّم من الشعب" وغير ذلك من أفكار تفترض وجود مسافة تجعل من النضال عملية "مغادرة لموقع ما" بهدف اعادة الاتصال بالمجتمع الذي كان أولئك المناضلون قد وُلدوا ونشأوا فيه، وصاروا فيما بعد غرباء عنه بسبب انتمائهم إلى الثقافة الغربية، أو الحديثة.

هذه الوضعية هي التي أنتجت ما سمَّاه فانون "الارتياب المتبادَل" بين القادة والشعب، أو بين النخب المدينية وأهل الأرياف، عندما قام بتشخيص طبيعة تلك العلاقة في فترة ما بعد الاستقلال، أو فترة ما بعد الاستعمار. يقول فانون إن العلاقة الارتيابية بين النخب والجماهير تتراكم نتائجها إلى أن تبلغ مرحلة تفقد فيها الجماهير الثقة في تلك النخب، ويستمر سوء التفاهم هذا، المدفوع بنوايا استغلال الجماهير من جانب النُخب، التي تستفيد من تقاليد الاستعمار في قهر الشعوب وحُكمها بالقوة. يلخص فانون رأيه هذا بقوله:

"[إن] الحذر الذي كان القرويون والاقطاعيون يشعرون به إزاء الاحزاب الوطنية في عهد الاستعمار يستمر في عهد الاستقلال بعداوة مماثلة: وتأخذ الدوائر الاستعمارية السرية التي لم تلق سلاحها في عهد الاستقلال في أن تغذي الشعور بالاستياء وتتوصل إلى خلق مصاعب كثيرة في وجه الحكومات الفتيَّة"[6].

---

6 فرانتز فانون: **معذبو الأرض،** (بيروت، دار القلم، د. ت.). ص 92.

لقد كان افتقاد الثقة بين القادة والجماهير أبرز أسباب فشل حركات التحرُّر الوطني الإفريقية، التي اكتشفت بعد تزعمها للدول الوطنية الوليدة أن الاستقلال كان وهماً، كما سيقول فيما بعد زعيم غانا كوامي نكروما. إن الاعتقاد غير المصرَّح به لدى بعض قادة النضال الوطني في الجنوب بأفضلية نماذج التطور الجاهزة، واعتقادهم بوجود مسافة ترفعهم فوق الجماهير، تثبته ممارساتهم السياسية ويؤكِّده فشل مشاريعهم التحرُّرية. وحتى إن توفَّرت العناصر الأخرى التي أحدثت الفرق بين تجارب النضال الناجحة والمتعثرة في بلاد الجنوب، وهي بناء الوعي وتوافق النظرية مع الأوضاع المحلية، فإن الاعتقاد بأن القيادة تتمتع بامتياز على الشعب كفيلٌ بافشال جهود النضال، بما أن العلاقة بين القائد والشعب لن تختلف عن علاقة المضطهِد بالمضطهَد. ويظهر هذا لدى مفكِّري التحرُّر بمقادير مختلفة، تتفاوت بين الانفلات غير المقصود للا وعي والصراحة الفجَّة.

إن النموذج الأبرز لذلك هو المفكر اللاتيني خوسيه كارلوس ماريتغوي (José Carlos Mariategui 1894-1930)، الذي يُعدُّ أبرز مفكِّري أميركا اللاتينية في النصف الأول من القرن العشرين، وأول دعاة التغيير الثوري فيها. كان ماريتغوي من مواطني بيرو المنحدرين من أصول أوروبية، ومع استناده إلى النظرية الماركسية في تحليل الواقع المتدهور لوطنه وبقيَّة بلاد أميركا اللاتينية وسعيه لفهم وتغيير أوضاعها على أساس ثوري، شدَّد في كتاب له بعنوان "سبع مقالات تفسيرية للواقع البيروفي" على ضرورة تطوير فكرٍ نقدي يأخذ في اعتباره خصوصية واقع شعوب أميركا اللاتينية. ولأنه عاش في إيطاليا فترة من الزمن شهد فيها صعود موسوليني إلى السلطة، وصفَ ماياتغوي النازية والفاشية بأنها نتاج فشل اليسار الأوروبي في الاضطلاع بدوره. وفي إيطاليا التقى بأنطونيو غرامشي وبعض مفكِّري اليسار الإيطالي،

وحاول أن يعطي فكره بعداً عالمياً مع تركيزه على البعد المحلي للنضال، فكتب عن الثورة الصينية والكفاح الطويل لشعب الهند من أجل الاستقلال. وحالياً يصفه البعض بأنه كان أهمَّ مفكِّري عصره في أميركا اللاتينية، لأنه جدَّد ملامح الماركسية بالدعوة إلى اعطاء الفلاحين مكانة خاصة، وكان في ذلك قريباً من ماو، الذي جاء بعده. ويقول عنه يونغ:

"لقد كان ماريتغوي أول من صاغ مشكلة التبعية الثقافية فكان حله متأثراً بأفكار جماعة النظام الجديد (...) عن ضرورة الانبعاث الأخلاقي والتجدُّد الثقافي وضرورة تطوير وعي ثوري قوي كأساس للصراع الطبقي. بالنسبة لماريتغوي فإن الاشتراكية (البطولية) في هذا الشكل قدَّمت الطريق للخروج من التبعية الثقافية والاقتصادية"[7].

رغم الدور الرائد الذي يُعزى إليه في التمهيد لبزوغ فكر لاتيني يقاوم الهيمنة على أُسس محلية، لم يستطع ماريتغوي أن يخفي أفكاره الاستعلائية التي لم تختلف عن الآراء العنصرية التي صرح بها كبار فلاسفة أوروبا الغربية تجاه الشعوب الأخرى. دونما شعور بالحرج كتب ماريتغوي حول مساهمات الشعوب المختلفة في أميركا:

"إن مساهمة الزنجي الذي وصل كعبد، تبدو سالبة وأقل قيمة، لقد جلب الزنجي معه حسِّيته وخرافته وطبيعته البدائية. إنه ليس في حال يسمح له بالمساهمة في أية ثقافة، بل هو يهدِّد بإعاقة الثقافة عبر التأثيرات الفجَّة لبربريته"[8].

بمجرّد أن يتوجَّه ماريتغوي إلى وصف وضعيَّة الأميركي صاحب الأصل الإفريقي، يتخلَّى بكل بساطة عن أساسيات المنهج الجدلي في فهم المجتمع، فيراه كائناً له طبيعة ثابتة تكوَّنت خارج الظروف المؤثرة على خبرات الطبقات،

7 روبرت يونغ: **ما بعد ...**، ص 319-318.

8 Mignolo, Walter D. and Escobar, Arturo (eds.): *Globalization and the Decolonial Option,* (New York: Routldge, 2010). P. 79.

والتي تحدِّد نمط وعي الفئة المعينة بالمقارنة مع الآخرين. هذا الموقف المتناقض لدى مفكِّر ماركسي يدعو للعدالة الاجتماعية من منظور وطني، دفع كاثرين ولش لأن تكتب:

"بالنسبة لماريتغوي، كان الانشغال المركزي في أميركا اللاتينية هو نضال القومية والثقافة والطبقة مأخوذاً في إطار ماركسي، مطبقاً ومفكَّراً فيه من جهة خصوصية الأنديز. والاهتمام الذي أولاه ماريتغوي للفلاحين كان يعطيهم اعتباراً لم يجدوه من قبل. ومع ذلك، بكونه رفعَ النضال الطبقي إلى ما فوق العِرق، ونظر إلى المواطنين الأصليين كفلاحين، وتعاملَ مع السود كبرابرة ليس لديهم ما يساهمون به في النضال، فإن ماريتغوي لم يقف فقط عند إعادة إنتاج التعامي الماركسي عن العِرق ولكنه أعاد إنتاج المشاعر العِرقية التي عبَّر عنها المفكرون الأوروبيون الرئيسيون، وأبرزهم كانط وهيغل"[9].

إن الحاجة الملحَّة إلى ابتكار النماذج وتجديد الأُطر النظرية بحيث تتوافق مع الظروف التاريخية والأوضاع المحلية للشعوب الساعية للتحرُّر وتحقيق العدالة، لم تكن ضرورية فقط للشعوب حديثة الاستقلال، كما برهنت الثورة الصينية بنجاح، فقد كانت القدرة على الابتكار ضرورية حتى في مناطق معينة من أوروبا الغربية كانت قد عاشت القمع والهيمنة، واحتاجت إلى تطوير وعي تحرُّري يستند إلى نموذج نظري خاص بها. لقد شدَّد غرامشي على ضرورة إعطاء الممارسة (praxis) أهمية مركزية في أعادة بناء المعرفة، وعدم تغليب القانون على الإبداع، فكتب:

"[إن] الفلسفة إبداعية أيضاً، بمعنى أنها تعلِّم أنه لا توجد حقيقة واقعية قائمة بذاتها وفي ذاتها ولذاتها، وإنما توجد (حقيقة واقعية) على صلة بالبشر الذين يغيِّرونها"[10].

---

9 المرجع السابق، ص 80.

10 جاك تكسيه: **غرامشي: دراسة ومختارات**، ترجمة ميخائيل إبراهيم مخول، (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1972). ص 161.

خلاصة هذا الفصل، أن أولوية الوعي الصادر عن ثقافة الشعب، والابتكار النظري الذي يستجيب للواقع المحلي، كانا العاملَين المؤثرين في نجاح تجارب الجنوب في إرساء العدالة وفض الهيمنة، أو فشلهم فيها. ولم يكن العمل من أجل التحرُّر كافياً لنيل الاستقلال، فقد كان الوعي بكيفية التخلُّص من ترِكة السيطرة الاستعمارية هو التحدي، ولأن مواقف قادة التحرُّر ومفكري حركات النضال تفاوتت من حيث وعيها بضرورة إزالة هذه التركة، فكان بعضها محدوداً وورث بعضها قدراً كبيراً من تلك التركة، فإن التخلص من الاستعمار لم يُؤدِّ إلى إزالة علاقات السيطرة في بلاد الجنوب، ومارس كثير من أنظمة الحكم الوطني ذات الممارسات التي غرسها الاستعمار في تربتها السياسية. وبينما حازت الأنظمة العسكرية نصيب الأسد في تلك الترِكة لأنها ورثت تقاليد القمع كاملة من النُظم الاستعمارية التي أنشأت جيوش المستعمرات وزوَّدتها بعقلية استعلائية تجاه شعوبها، فإن المدنيين أنفسهم شاركوا في تلك الأنظمة وسعوا لتبريرها وخدمة أجهزتها الإعلامية، وأداروا أجهزة سلطتها مقابل التمتع بالامتيازات التي منحتها لهم، لأنهم كانوا يحتفظون دائماً بمسافة تفصلهم عن شعوبهم بحسب عقلية الامتياز التي أورثتها لهم المعرفة التي تلقَّوها في مؤسسات التعليم وخدمة الدولة الاستعمارية. ومن هنا تواطأت النخب المثقَّفة مع الجيوش ضد مواطني بلادهم، وعملوا بالوكالة لصالح مستعمريها الذين استمروا يديرونها من الخارج.

لقد كان العنصر الحاسم في استدامة عقلية الامتياز الحاملة لتقاليد السيطرة والحامية للتركة الاستعمارية، هو المسافة التي اضطلعت مؤسسات ما يسمى "الدولة الحديثة" في تعلية أسوارها بين الذين تعلموا في مؤسساتها وعملوا في إجهزتها السياسية والإدارية وبين شعوبهم، من خلال الحط من مكانة الثقافات الشعبية والخبرات المحلية لشعوبهم، والتي هي المرشد الحقيقي للأمم في صنع مستقبلها وصون تضامنها، مع حاجتها طبعاً إلى إعمال النقد فيها، بما أنها

مثلها مثل كل معرفة إنسانية تتطلب إعادة البناء والتعديل المستمر من داخلها، وهذا ما توصلت إليه حركات التحرُّر الناجحة.

إن أولوية فضّ أوهام التفوق والامتياز التي سكنت العقلية الوطنية التي شكلتها المعرفة الموروثة من الاستعمار، هي التي تجعل الحاجة إلى تحرُّرٍ جذري واستقلالٍ حقيقي مستمرة إلى وقتنا الحاضر، وتشكِّل الدافع الذي يلهم شعوب الجنوب نضالاتها ضد النظام العالمي، الموروث من حقبة الحداثة الاستعمارية. وظلت محدودية ما حققته حقبة الاستقلال في هذا الجانب تدفع بمفكري الجنوب للكشف عن أن التحرر الحقيقي له عدة أوجه، كان الاستقلال السياسي وجهاً واحداً منها. ويوضح الفصل التالي وجهاً آخر من أوجه مساهمة مفكِّري الجنوب في الدفع بعملية التحرُّر، وهو الوجه الاقتصادي.

الصيغة الاقتصادية لفكر الجنوب:

أوليفر كوكس، وولتر رودني

كانت المساهمة المؤسِّسة لدراسة وفهم تضامن النظام الرأسمالي مع السيطرة العالمية قد جاءت من شرق أوروبا، ممثلة في كتاب فلاديمير لينين "الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية"، وجاءت المساهمة التالية من أميركا موضِّحة أن الطابع العالمي للرأسمالية لم يأت في مرحلتها المتأخِّرة، ولكنه كان منذ البداية سمتها المميِّزة، التي ظلت تتطوَّر على أساس واحد، هو ممارسة السيطرة الخارجية. وكما هو مألوف في تاريخ الفكر الغربي، يتم تجاهل المساهمات التي يقدِّمها المفكرون أصحاب الأصول غير الأوروبية لصالح مساهمات المفكرين اصحاب الأصول الأوروبية، وإن تأخَّرت. وهذا حال المفكِّر الأميركي ذي الأصل الإفريقي أوليفر كوكس (Oliver c. Cox 1901-1974)، الذي عمل أستاذاً بالجامعات لعدة عقود وكان أول من وضع معالم ما يُسمَّى اليوم "نظرية النظام العالمي" (world system theory) المعروفة في المجال الاقتصادي، والتي تُنسب حالياً إلى المفكِّر الأميركي إيمانويل والرشتين. ولكن مؤخَّراً تركَّز الانتباه على الدور التأسيسي لمساهمة كوكس، فكتب عنها سين هاير:

"في أربعينيات القرن العشرين رسم أوليفر كوكس معالم إطاره المفاهيمي الذي فسَّر الرأسمالية بوصفها نظاماً اجتماعياً-ثقافياً لاستغلال الموارد والهيمنة العرقية وفرض التراتب على نطاق عالمي. منذ مناقشته المبكرة في كتاب (الطائفة، الطبقة والعرق) دقّق كوكس مفاهيمه النظرية عن النظام العالمي الرأسمالي، وخاصة في

ثلاثيته: (أُسس الرأسمالية) و(الرأسمالية والقيادة الأميركية) و(الرأسمالية بوصفها نظاماً)"[1].

كشف هاير عن اهمال العالم الغربي لمساهمة كوكس المبكِّرة رغم أن كثيرين من مفكري النظام العالمي اطلعوا عليها، معبِّراً عن دهشته من الاحتفاء الكبير الذي يلقاه من تداولوا الفكرة بعده ويُعتبرون اليوم مؤسِّسين لحقل التاريخ الاقتصادي، الذي افتتحه كوكس. والواقع أن هذا ليس غريباً، فاستبعاد المساهمات الفكرية لغير الأوروبيين جزء من عملية صناعة التراتب بين الأمم، التي قال كوكس إن النظام الرأسمالي العالمي يعمل وفقاً لها بوصفه نظاماً يشمل إلى جانب الاقتصاد مجالَي المجتمع والثقافة. وقد لاحظ بول سويزي، وهو أحد أعلام مدرسة النظام العالمي، أن الكتب التي وضعها كوكس اغتالها الناشرون في زمنها وساهموا في التعتيم على فكره وإضعاف تأثير نظريته، فكتب:

"... يجب ملاحظة أن حقلاً كاملاً جديداً من التاريخ الاجتماعي، الذي يُعرف عموماً باسم نظرية النظام العالمي، انفتح وتطور سريعاً في الأميركتين تحت قيادة باحثين قديرين مثل إيمانويل والرشتين وأندريه غوندر فرانك وسمير أمين. ومن الناحيتين التاريخية والمنطقية، يستحق أوليفر كوكس أن يُعتبر ليس فقط مبادراً، وإنما أباً مؤسِّساً لهذا القسم الجديد نسبياً من علم الاجتماع الأميركي"[2].

بخلاف مفهوم النظام الاجتماعي عند تالكوت بارسونز، الذي اعتبره منظومة تجريدات تعمل كآلة، رأى كوكس أن النظام الاجتماعي يشكل عالماً حقيقياً تميزه منظومة مؤسسات وعلاقات اجتماعية فعلية، فالطائفة والطبقة والعرق تمثل "مجتمعات حقيقة" متمايزة، قابلة للتداخل فيما بينها ولا يمكن

1 Sean P. Hier: The forgotten Achitect: Cox, Wallerstein and world-system theory, *Race and Class*, vol. 42, 3, (2001), 69-86. P. 69.

2 Cox, Oliver C.: *Caste, Class and Race,* (New York: Monthly Review Press, 1987). P. x.

اختزالها في بنية مجرَّدة تُدرجها في خطاطة واحدة تسمح بدراسة كل المجتمعات متجاهلة اختلافاتها التي تعود إلى تباين تلك المكونات[3].

غرسَ كتاب (الطائفة، الطبقة، والعرق: دراسة في الديناميات الاجتماعية)، الذي نشره كوكس في حقبة التمييز والفصل العنصري في الولايات المتحدة، البذور الأولى لنظرية النظام العالمي التي ستستمر في النمو في كتبه التالية، لتثمر عند كبار المفكرين الاقتصاديين المعروفين اليوم. وتمثلت الأطروحة الأساسية للكتاب في أن العنصرية ليست نتاج تحيُّزات فردية حول الفروق الظاهرية للجسد، ولكنها عنصر مكوِّن لثقافة مجتمع تأسَّس على صناعة الفروق بين البشر لتبرير استغلال بعضهم لبعض اقتصادياً. وهنا يكون النظام العنصري شرطاً لتسيير النظام الرأسمالي القائم على استخدام القوة على الصعيد العالمي وليس فقط على الأصعدة المحلية. وبوصفه ماركسياً، استنتج كوكس أن مناهضة العنصرية جزء جوهري من النضال الطبقي، ولا يمكن من دونها القضاء على الاستغلال الاقتصادي والتفاوت الاجتماعي.

حتى اللحظة التي صاغ فيها كوكس تصوراته حول التحرُّر من الاضطهاد، كان ربط الاستغلال الطبقي بالعِرقية والعنصرية يعدُّ في الغرب نوعاً من التفكير الملوَّث بالتحيُّز والنزعة الذاتية والتفكير غير الموضوعي. وبكونه أول من كشف عن العمق النظامي للعنصرية، كان كوكس أول الذين أرسوا التحليل البنيوي متعدِّد الطبقات لظاهرة الاستغلال الرأسمالي، فلم يختزل سياسات مناهضة العرقية إلى جزء من النضال الطبقي وإنما أبقى على تداخلهما وِفق مبدأ التمايُز بينهما. ولكي يتجنَّب سكونية النظرة إلى المجتمع العنصري، استخدم كوكس تعبير "علاقات العرق" أو "العلاقات العنصرية" (race relations) ولم يستخدم

3 Barbara Celarent: Caste, Class, and Race by Oliver Cromwell Cox, *American Journal of Sociology*, vol. 115, no. 5 (March 2010), pp. 1664-1669. P. 1665.

لفظ "العرقية" أو "العنصرية" (racism). وعلى هذا الأساس استطاع أن يُظهِر كيف نجحت الراسمالية في الولايات المتحدة، أكثر من أي مكان آخر، في شقِّ وحدة العمال بوضعهم في مواجهة بعضهم بناءً على علاقات العنصرية. وأوضح أنَّ هذا يحدث على الصعيد العالمي أيضاً ليضمن تواطؤ الطبقة العاملة (البيضاء) مع الرأسمالية التي تضطهدهم عن طريق تعويضهم نفسياً بوضعهم في مكانة أعلى من رصفائهم السُود، بينما تستمر في استغلالهم اقتصادياً.

بجعل العنصرية جزءاً مكوناً لثقافة المجتمع الرأسمالي الغربي، وشرطاً لتسييره، كشف كوكس عن تواطؤ المعرفة والمؤسسات الأكاديمية وتوافُقها مع النظام السائد، بكونها تستبعد نقد التمييز بين البشر من نطاق الدراسات الاجتماعية والاقتصادية لتعيد إنتاج الثقافة السائدة الرافضة لمناهضة العنصرية. هنا برزت في الدراسات الاقتصادية ضرورة نقد المعرفة الغربية بوصفها نظاماً يبرِّر السيطرة ويحفِّزها، وبالتالي يوفِّر الشروط العقلية لضمان نظاميتها. قال كوكس في خلاصة دقيقة: "إن الاضطهاد العنصري مسألة نظام وقوة"، وكان الطريق الذي فتحته عبارة مختصرة كهذه أوسع ممَّا يمكن تصوره آنذاك، فقد حدَّدت دراسة القوة بوصفها حقل علاقات بنيوية تتضمَّن بالضرورة الهيمنة السياسية والاستغلال الاقتصادي. لقد كانت الإشارت المماثلة التي بثها كوكس في ثنايا مؤلفاته عن علاقة نظام المجتمع والثقافة بالقوة، الأساس الذي سيطوره فانون فيما بعد حول علاقة المعرفة بالقوة.

كما ذكر كاتب سيرته كريستوفر ماكولي، عانى كوكس من حرب شنَّتها ضده جهات عديدة، ففي الوقت الذي كان فيه نظام الفصل العنصري في الولايات المتحدة يمنع الأساتذة السود من الحصول على وظيفة التدريس المكتمل التي يحظى بها رصفائهم من البيض، لم يكن ممكناً لكاتب أسود،

مهما بلغت عبقريته أن يحظى برضا الناشرين، فرغم أن كتاب (الطائفة، الطبقة، والعرق) بيعت كل نسخ طبعته الأولى في سنة واحدة فقط رفض الناشر أن يعيد طباعته، حسب قول ماكولي، فظلَّ الكتاب منسياً إلى أن طبعته دار نشر "اليسار الجديد" بعد سنوات طويلة. هكذا كانت العنصرية في الغرب، وما زالت، جزءاً من نظام تقسيم العمل الفكري وممارسة الإقصاء في مجال إنتاج المعرفة نفسها. ويُعدُّ كتاب كوكس اليوم من أبرز نصوص علم الاجتماع الأميركي التي اسهتلَّت الدراسات متداخلة النظم والدراسات الثقافية ودراسة النظام العالمي، وجميعها صارت تحولات مفصلية في تاريخ الفكر الغربي[4].

إن النتيجة التي توصَّل إليها كوكس من تحليله للعلاقات الاقتصادية العالمية القائمة على استغلال المستعمرات، والتي خلص فيها إلى أن أوروبا حققت نهضتها عن طريق بناء علاقات سيطرة عالمية، التقطها المفكر ذو الأصل الإفريقي وولتر رودني، وشكَّلت الأطروحة الرئيسية لكتابه المعروف (كيف صنعت أوروبا تخلُّف إفريقيا)[5].

وولتر رودني مفكِّر من أصول إفريقية نشأ بدولة غويانا، وكان ملتزماً بالتبعات الأخلاقية لمعارضة الاستعمار والعنصرية، ومناضلاً سياسياً لا تفتر همَّته. سافر إلى الولايات المتحدة ثم إلى إفريقيا حيث عمل في جامعة دار السلام فترة من الزمن، كتب فيها كتابه المذكور، ثم عاد إلى وطنه غويانا ليساهم في تأسيس جبهة نضالية ضدَّ حكومة الرئيس فوربس برنهام، التي كانت تدير البلاد بتواطؤ مع الولايات المتحدة وتوجُّهات الاستعمار الجديد. وهناك اغتِيل ضمن سلسلة جرائم، يقول كاتب مقدمة كتابه إنها نُظِّمت بواسطة سلطة الرئيس برنهام[6].

---

4 المرجع السابق، ص 1664.

5 Rodney, Water: *How Europe Under developed Africa*, (Washington, D. c.: Howard University Press, 1982).

6 المرجع السابق، ص xi.

تركَّزت أطروحة رودني الرئيسية في أن الوجه الآخر لتطوُّر أوروبا ونمو طبقتها الرأسمالية وتراكُم ثروتها كان هو إفقار إفريقيا ودفع مجتمعاتها إلى درجة قصوى من التخلف. ويقول إن تلك العملية شاركت فيها القوى الرأسمالية الأوروبية والمتوافقين معها من الجماعات المختلفة، بما فيها الفئات المضطهَدة والمستغَّلة طبقياً داخل أوروبا. كتبَ رودني:

"إن الأشياء التي ألحقت إفريقيا بنظام السوق الرأسمالي هي التجارة والهيمنة الاستعمارية والاستثمارات الرأسمالية. لقد كانت التجارة موجودة منذ قرون عديدة، وقد بدأ الحكم الاستعماري في نهاية القرن التاسع عشر ويكاد أن يكون قد تلاشى، أما الاستثمار في الاقتصاد الإفريقي فهو يتزايد بثبات في القرن الحالي [العشرين]. وعبر الفترة التي شاركت فيها إفريقيا في الاقتصاد الرأسمالي، هناك عاملان جلبا التخلف إلى إفريقيا. في المقام الأول، كانت الثروة التي خلقها عمل الأفارقة من مصادر إفريقية يُستولى عليها بواسطة البلاد الرأسمالية الأوروبية، وفي المقام الثاني كانت قدرة إفريقيا على أن تحقِّق الاستخدام الأمثل لإمكاناتها الاقتصادية تُقيَّد دائماً، وهذا بالذات هو ما يخصّ التطور. هاتان العمليتان تمثلان الإجابة على السؤال المطروح حول لماذا حقَّقت إفريقيا القليل من إمكاناتها الكامنة، ولماذا يذهب الكثير جداً من ثروتها خارج القارة"[7].

بخلاف أسطورة التطوُّر الأوروبي الناتج عن عبقرية (العرق) الأبيض، ينظر رودني للنمو والتطوُّر من زاوية اجتماعية، فيراه قائماً على شروط مُهمَّة، أبرزها توفُّر الحرية والمسؤولية وامتلاك المهارات. وتكمن أهمية كتاب رودني في أنه وصفَ المسار التاريخي الذي أنكفأت فيه إفريقيا على نفسها بسبب قضاء الاستعمار على شروط التطوُّر، التي أهمّها الحرية. وهذه الجوانب الإيجابية لا تعني أن الكتاب لم يتضمَّن بعض أوجه القصور، فمن الناحية النظرية لم يقدِّم جديداً في فهم حركة التاريخ الحديث كما فعل كوكس، لأنه التزم ماركسية تقليدية رغم أنه عالج النظام الرأسمالي بوصفه يتطوَّر وفقاً لنظام

---

7 المرجع السابق، ص xi.

عالمي وليس وفق شروط الدولة القومية، وهذا هو نوع التحليل الذي أرساه كوكس[8].

صبَّ رودني جهده على معالجة مشكلة التخلُّف في إفريقيا من منظور اقتصادي يقوم على التحليل التاريخي للأوضاع السياسية، وربما يكمن قصور عمله هنا، فهو لم يحاول تطويع المنهج الذي تبنَّاه ليوافق خصوصية المشكلة. لقد أعاد رودني إنتاج المقولات الماركسية حول اشتغال النظام الاستعماري، وتركَّزت مساهمته المهمة في إيضاح أن عائدات غزو إفريقيا لم تقتصر على تغذية مرحلة التراكم الأوَّلِي لنمو رأس المال في أوروبا، حيث خضعت لآليات الاستغلال الطبقي كما قال ماركس؛ وإنما استمرّ أثر ذلك الاستغلال حتى نهاية القرن التاسع عشر ليتَّخذ شكلاً جديداً مع القرن العشرين، عندما بدأت المؤسَّسات الدولية تشارك فيه، وأيضاً الحكومات الوطنية الإفريقية.

على هذا الأساس، يمكن قول إن الإنجاز الأهم لرودني هو أنه كشفَ حدود ما يمكن أن تقدِّمه النظرية الماركسية لفكر التحرُّر الإفريقي، وأوضح قصورها عن توفير متطلبات مرحلة التحرُّر العقلي التي شدَّد عليها كوكس. وهذا القصور هو الذي حاولت معالجته المشاريع التي اقترحها مفكِّرون أفارقة آخرون، شاركوا في تطوير فكرة كوكس حول النظام العالمي، مثل سمير أمين الذي نادى بسياساتٍ اقتصادية جنوبية تسير تدريجياً نحو فكّ الارتباط بالنظام الاقتصادي العالمي، فتقبل به مؤقتاً مع السعي لتحويل شروط اشتغاله.

---

8 يظهر أثر المقاربة الماركسية الكلاسيكية عند رودني في أنه عندما يرى تاريخ إفريقيا من منظور السردية الماركسية للتاريخ الأوروبي، الذي يمرّ بحقبة العبودية والاقطاعية والرأسمالية. فهو يقول إن إفريقيا لم تحقق تطوراً مماثلاً لما حققته أوروبا وأن الطبقات فيها لم تبلغ مرحلة التمايُز، وعلى طريقة ماركس يقول أيضا أن الصين رغم تقدمها التكنولوجي المبكر لم تبلغ مرحلة الرأسمالية الصناعية. وبهذا يتخذ التاريخ الأوروبي أساساً لفهم تواريخ الأمم الأخرى ومسيرة تطوُّرها. ويرى أيضاً إن تفاوت تطوُّر الأمم يعود للبيئة الطبيعية التي تعيش فيها والبنى الفوقية التي تحكمها، وهذا هو الأساس نفسه الذي فسَّر به ماركس ما سمَّاه "تأخر مجتمعات الشرق". انظر: المرجع السابق، ص 9.

بالمقابل، رأى رودني أن الحلّ يكمن في تحقيق قطيعة ثورية مع نظام الاستغلال الذي تفرضه أوروبا على مستعمراتها السابقة، متنبئاً بأن ذلك سيقود إلى تغيير جذري في وضعية هيمنة الدول الغربية على مركز النظام العالمي. وشدَّد على أن الاستقلال السياسي لبلاد الجنوب لا يعني شيئاً إن لم تتحرَّر من هيمنة الإمبريالية. وأكَّد أن مسؤولية "تخلُّف إفريقيا"، رغم أنها تقع أساساً على عاتق الأوروبيين، إلا أن تبعات هذا التخلف يجب أن يتحمَّلها الأفارقة وحدهم بمعرفة كيف حدث ذلك، وعليهم أن يسعوا، جاهدين، لخلق واقع جديد لقارتهم. هكذا لم يجعل رودني مهمَّة التحرُّر رهناً بثورة على الصعيد العملي فقط، وإنما جعلها نتاج جهد فكري أيضاَ، ومثله مثل كوكس ربطَ التحرُّر بشرط مهم هو الوعي بالطابع العالمي لنظام الهيمنة الحديثة.

لقد حلَّل رودني البُعدين الاقتصادي والسياسي للسيطرة الغربية على إفريقيا وربطه بنمو أوروبا، وكان هذا ما فعله كوكس في تحليله للنظام العالمي ككل. وبهذا كانت تحليلات الأوضاع الملموسة للمجتمعات المحدَّدة جغرافياً وتاريخياً، وعلاقات القوة التي تستهدفها، ذات أولوية في المساهمة التأسيسية لمفكِّري الجنوب. ومنها توصُّلوا إلى أن فتح الباب أمام أولوية التحرُّر المعرفي هو الذي سيؤدِّي إلى حلِّ مشكلات شعوب الجنوب، في ظل تقاطعها مع الظروف السائدة عالمياً. وكما بدأ فكر الجنوب المعاصر في ساحة العمل السياسي المباشر، مع ظهور المساهمات النظرية لقادة حركات التحرُّر الوطني؛ كذلك تطوَّرت المساهمات النظرية الخالصة لمفكري الجنوب في ظلّ مقاومتهم للهيمنة ونضالهم ضد التمييز بين الشعوب، وهكذا ارتبط التنظير بالممارسة في فكر الجنوب منذ بدايته، بعكس فكر الشمال الذي ساهم معظم مفكريه وفلاسفته في إرساء نظريات التفاوت بين البشر، لتبرير غزو شعوب البلاد الأخرى وتملُّك أراضيها.

تكمن أهمِّية مساهمة كوكس ورودني في توصلهما إلى أن تحليل العقلية التي تتبنَّى السيطرة يساهم بدرجة كبيرة في إنجاح مساعي التحرُّر العالمي. وجهودهما لم تتوقَّف عند دعم نضال الأفارقة وأصحاب الأصول الإفريقية في الغرب فقط، لأن تنظيراتهما تضمَّنت تحليلاً للعنصرية بوصفها أيديولوجيا تمييز، تقوم على نظرة استعلائية تبنَّاها الأوروبيون تجاه كل شعوب العالم لتبرير غزوها والاستيلاء على ثرواتها ومواردها، وإخضاعها لنظام عالمي أساسه السيطرة وممارسة العنف. مثلاً، بعد انسحاب بريطانيا من الجزيرة العربية وباكستان في حقبة تفكيك المستعمرات، صرَّح أحد مسؤولي الولايات المتحدة بأنه "يجب ملء ذلك الفراغ" الناتج عن خروج بريطانيا من شرق آسيا، فكتب رودني معلقاً على هذا التصريح: إن الغربيين يعتقدون أن الشعوب الملونة ليس لها وجود، وأن خروج الأوروبيين من أراضيها يعني وجود فراغ في السلطة هناك، لأن عقليتهم تصوِّر لهم أن السلطة بطبيعتها أوروبية، أو (بيضاء)"[9]. وعلى هذا النحو عمَّم مفكِّرو الجنوب في حقبة بداية تفكُّك المستعمرات وميلاد دول الجنوب المستقلة ما توصلوا إليه من نتائج حول الترابُط الوثيق بين السيطرة الغربية وفكر التمييز بين الشعوب، وأوضحوا أن ممارسات الهيمنة ستبقى ببقاء فكر التمييز.

خلاصة هذا الفصل، أن فكر التحرُّر في العلوم الاجتماعية المعاصرة، القائم على منظور جذري شامل للمجتمع الإنساني ولا يقتصر على أُمم أوروبا، إنما وُلد في حاضنة الفكر النقدي الذي صدرَ عن منظور الجنوب، وقد ظهرت تأثيراته بوضوح في نشأة تيارات ناقدة للهيمنة العالمية في الفكر الغربي نفسه، أبرزها مدرسة النظام العالمي في مجال الاقتصاد، ومدرسة الفتوحات الاستعمارية في مجال التاريخ[10].

9 Rodney, Walter A: *Grounding With My Brothers*, (UK: Research Association, 1996). p. 18

10 مدرسة الفتوحات الاستعمارية (colonial conquests) يربط مؤرخوها نشأة الإستعمار والسيطرة بظهور نظام الدولة القومية الأوروبية التي نمت في ظل غزوها للعالم في بكور العصر

مع ذلك، يبقى السؤال: ما هي طرق تحقيق التحرُّر العقلي الذي يسبق، أو يتزامن مع التحرُّر العملي؟ وهذا ما حاولت أن تجيب عليه التيارات الفكرية الجنوبية التي جاءت بعد كوكس، فسعى مفكِّرون من أصول إفريقية إلى هضم المشكلات التي طرحها قادة حركات التحرُّر ونظمها في فكر يحلِّل أبعاد الأوضاع الاستعمارية، ويفهمها بطريقة نقدية تربط بين مختلف أشكال التمييز، العنصري والطبقي والثقافي. ويعرض الفصل التالي، باختصار، مساهمة واحد من أبرز هؤلاء المفكِّرين، وهو فرانتز فانون.

الحديث. ويعدُّ المؤرخ الأميركي ماثيو رستال (Matthew Restall) مؤسس هذه المدرسة.

بداية نهاية المعرفة الاستعمارية: فرانتز فانون

إن أول مفكِّر يتبادر اسمه إلى الأذهان عند الحديث عن علاقة فكر الجنوب المعاصر بقضايا التحرُّر، هو المفكِّر الفرنسي الجنسية المارتنيكي الأصل فرانتز فانون (Frantz Fanon 1925–1961)، الذي كان أول من كتب عن "نهاية المعرفة الاستعمارية" وذلك في كتابه الشهير "معذبو الأرض". وبعده ساهم كثيرون في كشف علاقة المعرفة الغربية بمشروع السيطرة العالمية، وقد جاء عدد من تلك المساهمات من مفكِّرين عاشوا في الغرب لكنهم احتفظوا بانتماءاتهم إلى ثقافات مجتمعاتهم الجنوبية، مثل إدوارد سعيد وهومي بابا وغاياتري سبيفاك. ومنذ ذلك الوقت فإن مركزية الغرب لن تتزحزح فقط من حيث احتكار معرفة الظواهر الاجتماعية، لكنها ستتزحزح أيضاً من حيث المناظير التي طوَّرها الغرب لإنتاج تلك المعرفة. ففي مكان أحادية المنظور الذي لا يعطي قيمة إلَّا لتاريخ الغرب، ستحلُّ تعدُّدية المناظير التي تركِّز على التواريخ الخاصة بالعالم غير الغربي، وتشدِّد على استحقاقها مكانة مساوية لتاريخ الغرب. إلى جانب ذلك، ستصبح تعدُّدية تفاسير الظواهر الاجتماعية مقبولة شيئاً فشيئاً بدلاً من التفاسير الأحادية التي ظل المفكِّرون الغربيون يقدمونها. هكذا، لم يعد الغرب اليوم يحتكر إنتاج المعرفة بالمجتمعات ويقدم لها المعرفة بتواريخها لتكتفي باستهلاكها بطريقة سلبية دونما نقد لطرائق إنتاجها.

بوصفه مشتغلاً بتطبيقات العلم الحديث، كان فانون أول الذين وصفوا المعرفة الحديثة بأنها أداة سيطرة، حتى في شكلها التجريبي الذي يتجلَّى في

مجال كالطب. بوصفه طبيباً نفسياً، انتقد فانون تقنيات العلاج التي استخدمها الفرنسيون في الجزائر وهم يعملون على تفكيك المجتمع الجزائرى عبر العنف ويهيئون أفراده لمعاناة الاضطراب النفسي بتغريبهم عن أهلهم وذاتهم، فكتب:

"لئن كان العلاج النفسي هو الأسلوب الطبي الذي يهدف إلى تمكين الإنسان من ألا يظل غريباً في بيته، فأنا مدين لنفسي بأن أؤكد أن العربي، الغريب بصورة دائمة في بلده، هو من يعيش في حالة من نزع الشخصية المطلق، ما هي حالة الجزائر؟ [إنها] نزع شخصية ممنهج"[1].

علّق هومي بابا على هذه الفقرة، التي اقتُبست كثيراً، بأن موقف فانون من الممارسات الطبية المرتبطة بالإخضاع والاستلاب المؤدّي إلى محو فردية الإنسان وتذويبها، هو الذي حفّز توجُّهه نحو تطوير "شكل مفاهيمي يلائم الموقف الاجتماعي المعادي للعلاقات الاستعمارية"[2]. إن نقد فانون المبكِّر لعلاقة المعرفة بالقوة، وتوضيح أنها جزء من العملية الشاملة للسيطرة على شعوب المستعمرات، هو الذي مهَّد للتحول نحو تحليل المعرفة المعاصرة من جهة علاقتها بالهيمنة، والبدء باتخاذ السيطرة الاستعمارية مرتكزاً لهذا النوع من الدراسة النقدية.

لقد ذهب فانون إلى الجزائر بوصفه طبيباً نفسياً في سياق سعي فرنسا لتلطيف تقنيات ممارسات العنف، التي كان من الضروري أن تقضي على الثورة الشعبية بكل السبل. وبعد سنة 1956 أصبح العنف يُمارس بشكل مكشوف في الجزائر، وكان دور الطبيب أن يبرئ أجهزة العنف من تهمة التعذيب وممارسة كافة أشكال اضطهاد ضد من يقاومون القوات الفرنسية، فصار الطبيب جزءاً من الجهاز الاستعماري. كتب فانون عن ذلك:

---

1 نايجل سي- غيبسون: **فانون: المخيلة بعد الكولونيالية**، ترجمة خالد أبو هديب، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013). ص 168.

2 Fanon, Frantz: **Black Skin, White Masks,** (London: Pluto Press, 1986). P. x.

"إن الطبيب الأوروبي المكلَّف بفحص المريض يستنتج دائماً أن ليس ثمة أدلة تشير إلى أن المتهم تعرض للتعذيب (...) وعلى المستوى التقني حصراً، يتعاون الطبيب الأوروبي بنشاط مع القوات الكولونيالية في ممارساتها الأكثر رعباً وإذلالاً"[3].

بعد توصُّله إلى هذه الحقيقة، استقال فانون من الخدمة الفرنسية وتحول إلى مساندة الثورة الجزائرية فعلياً، فانضم إلى جبهة النضال الجزائري المسلَّح، بوصفه عضواً في جبهة التحرُّر الوطني. وفي تلك الفترة نضج فكر فانون وتوصَّل عملياً إلى ضرورة وحدة الشعوب المستعمَرة، ومنها استنتج ضرورة الوحدة بين الشعوب الإفريقية. بخلاف كثيرين من مفكِّري الآفروعمومية، لم يطالب فانون بالوحدة الإفريقية على أساس عاطفي أو إثني، وإنما رآها من حيث هي ضرورة تاريخية لتحقيق الانتصار على الاستعمار في ذلك الوقت. وهذه النقطة توضِّح الطابع المميز لفكر فانون بوصفه معنياً بتحديد الشروط المؤدِّية إلى غايةٍ عملية، هي تحرُّر الشعوب المضطهَدة في ظروف تاريخية معينة تحكمها شروط محلية بعينها، ولم يكن معنيَّاً بإنتاج فكر ثوري له طابع مجرَّد.

توصَّل فانون أولاً إلى أهمية وحدة الشعوب المستعمَرة ومن ذلك استنتج ضرورة وحدة الشعوب الإفريقية، وليس العكس. جاء ذلك في مخاطبته لمثقَّفي فرنسا بمقال عنوانه: "إحباطات وأوهام الاستعمار الفرنسي" نُشِر في سنة 1956م بمجلة (المجاهد)، لسان حال جبهة تحرير الجزائر، وأردفه بمقال آخر عنوانه "المثقَّفون والديموقراطيون الفرنسيون والثورة الجزائرية"، نُشر بالمجلة ذاتها. في هذين المقالين قال فانون إن الأوروبيين الذين يدافعون عن الحريات والمساواة وحقوق الإنسان، وفي الوقت ذاته لا يدعمون نضال شعوب المستعمرات، إنما هم منافقون متوافقون مع ممارسات القمع واضطهاد البشر: "لأن المرء لا يمكنه أن يدعم استمرار بقاء فرنسا في الجزائر وفي الوقت ذاته يعارض الأساليب التي

3 المرجع السابق، ص 165.

يقتضيها صون ذلك البقاء"، حسبما كتب في المقال الأول[4]. وفي مقاله الثاني قال إن تسمية الظواهر بغير أسمائها وتزييف الحقائق هو وسيلة الاستعمار لتجريم الشعوب وتبرير اضطهادها، فقد سمَّى الفرنسيون نضال الأفارقة ضد الجيش الفرنسي الغازي (إرهاباً)، بينما سمُّوا مقاتلة الشعب الفرنسي لجيش الألمان الذي غزاهم في فترة النازية (نضالاً). ويقول إن اليسار الديموقراطي الفرنسي بأجمعه تواطأ مع السلطات الفرنسية واشترط على الجزائريين إيقاف النضال الذي سمَّاه (الارهاب) ليدعم قضيَّتهم[5]. ومن هنا يستنتج فانون عدم صواب التشخيص الماركسي للصراع الاجتماعي في ظل الاستعمار، حيث لا تأثير للصراع بين العمال والرأسماليين في البلاد الاستعمارية لأن مواطنيها يصطفون جميعاً ضد شعوب المستعمرات، فيدور الصراع الأساسي الموجِّه للتاريخ، بين الأُمم التي تمارس الاضطهاد والشعوب المستهدفة به، وعندئذٍ تكون المهمَّة الثورية الأساسية هي تحرُّر هذه الشعوب من سلطة الغزاة، ويُدار النضال ضد الهيمنة على الصعيد العالمي. وبما أن قوى الاستغلال والهيمنة تقف متَّحدة ضد شعوب المستعمرات، فإن مَهمَّة التحرُّر الإنساني تفرض اصطفافاً آخر بالضرورة، إذ يكون على جميع الذين يعانون الاضطهاد أن يتَّحدوا ضد مضطهِديهم. يقول فانون: من دون استيفاء هذا الشرط لا تتوازن المهمَّة النضالية ولا يغدو التحرُّر ممكناً من الناحية الواقعية. هكذا توصَّل فانون إلى أن وحدة إفريقيا تمثل الشرط التاريخي لتحرُّر شعوبها، ومن ثم تطوُّرها.

يرى فانون أن ما يُوصف بأنه "استقلال" لم يكن سوى تعويض معنوي فقط لشعوب المستعمرات، كان من الضروري أن يعقبه تغيير في الأوضاع المادِّية، وأن التخلُّص من أوضاعها المتردِّية لم يكن عسيراً لأنها أوضاع

4 Fanon, Frantz: *Towards the African Revolution*, (New York: Grove Press 1967). P. 57.

5 المرجع السابق ص 81.

مصطنعة. فالمستعمرات تملك الموارد الطبيعية القادرة على تنميتها إذا تحرَّرت عقول قادة شعوبها؛ وتلك الموارد الغنية هي التي ساهمت في صناعة ثراء بلاد أوروبا التي تقدَّمت بنهب الموارد العالمية. يقول فانون في هذا الخصوص:

"إن التعويض المعنوي الذي يحققه لنا الاستقلال لا يعمينا عن الحقيقة، إنه لا يطعمنا من جوع. إن ثروات البلاد الاستعمارية هي ثرواتنا أيضاً. لقد أُتخِمت أوروبا ذهباً وموارد أولية من البلاد المستعمَرة ... إن أوروبا إنما خلقها العالم الثالث ... والثروات التي تُتخِم أوروبا اليوم إنما سرقتها من الشعوب المتخلفة"[6].

لا يقدِّم فانون هذه النتيجة ليكشف عن حقيقة تاريخية فقط، وإنما ليستخلص منها علاقة جديدة يجب أن تنشأ بين شعوب المستعمرات والشعوب الأوروبية تتأسَّس عليها الأوضاع الجديدة لعالم ما بعد الاستعمار، علاقة تسمح بأن تُرد للمستعمرات حقوقها المنهوبة. وفي رأيه أن عالماً يقوم على الاعتراف بحقِّ الشعوب في أراضيها وثرواتها وممتلكاتها، سيبقى ناقصاً إن لم يتبعه تغيُّر حقيقي في علاقات السيطرة العالمية. ومن هنا شدِّد فانون على أن العلامة الأساسية لاعتراف أوروبا باستقلال مستعمراتها السابقة، اعترافاً حقيقاً، يجب أن يكون هو منح شعوب تلك المستعمرات تعويضات مادِّية عن ثرواتها التي نُهبت، وبغير ذلك فإن "استقلال المستعمرات" لن يكون سوى نفاق عالمي تدعمه النُخب الوطنية لبلاد الجنوب، المستفيدة من خداع شعوبها.

ليبرِّر مطالبته بتعويض بلاد الجنوب، يقارن فانون غزو الأوروبيين لها بغزو الألمان لبلاد أوروبا الغربية، ويقول إن على أوروبا أن تدفع المال الكافي لإعادة بناء المستعمرات مثلما دفعت ألمانيا للبلاد الأوروبية التي احتلتها وكان ذلك شرط إنهاء الحرب، وإلّا لاستمرت الحرب وسدَّدت ألمانيا ما عليها بالقوة. وفانون هنا لا يهدِّد الأوروبيين بالغزو، كما فعلوا عندما هدَّدوا الألمان، لأنه يعلم أن طبيعة النظام الرأسمالي الذي صاغته أوروبا يقوم على روابط

6 فرانتز فانون: **معذبو ...**، ص 80.

التجارة العالمية والحاجة إلى تبادل اقتصادي مع المستعمرات السابقة. وهو يعي أن خروج الدول حديثة الاستقلال من علاقات التبادُل الجائر مع أوروبا وبناء أسواقها الخاصة وتأسيس نظام اقتصادي يقوم على المساواة، كفيل بأن يخنق أوروبا التي تريد أن تحتفظ بعلاقات السيطرة، ومن هنا يقول: فإذا أبت الرأسمالية أن تدفع فإن منطق نظامها نفسه هو الذي سيتولّى خنقها. لقد توقَّع فانون أن ينتج عن الاستقلال السياسي لشعوب المستعمرات احترام إرادتها، ويُستكمَل تحرُّرها ببناء علاقات اقتصادية جديدة مع أوروبا، مدركاً أن شرط ذلك هو تخلُّص نخب بلاد الجنوب وحكَّامها ومثقَّفيها من التبعيَّة السياسية، التي تقوم على تبعيَّة عقلية.

يتَّضح أن فانون، بخلاف مفكري اليسار الماركسي السائد في زمنه، كان يدرك أن اشتغال قانون التناقض في التاريخ لا يكفي وحده لتحقيق التحرُّر، وأنه كان لا بدَّ من معرفة أن تقدُّم أوروبا يقوم في الأساس على استغلال الرأسمالية الأوروبية للشعوب الأخرى، لا على استغلال البروليتاريا الأوروبية. ومن هنا وصفَ فانون العالم الحديث بأنه يتميز بأنه عصر استغلال الإنسانية وإذلالها، لا عصر تقدُّمها وتحرُّرها، كما يدَّعي مفكرو الحداثة. آخذاً الجزائر حالة نموذجية، كتبَ فانون مماثلاً بين السمة الجماعية للاستغلال الرأسمالي وجماعية الهيمنة الاستعمارية:

> **"ليس الاستعمار نوعاً من علاقات فردية ولكنه غزو لإقليم واضطهاد لمواطنيه، ... إنه ليس نوعاً ما من السلوك الإنساني أو منظومة علاقات بين الأفراد. فكل فرنسي في الجزائر هو في الوقت الحاضر جندي من الأعداء، وطالما بقيت الجزائر غير حرة، فإن هذه النتيجة المنطقية يجب أن تُقبل"**[7].

بايضاح الطبيعة الجماعية للاستعمار وتعريف علاقة الرأسمالية بالهيمنة كاستغلال يقوم على تقسيمٍ عالمي للعمل يتميَّز بطبيعة عنصرية، دمجَ فانون

7 Fanon, Frantz: *Towards* ..., p. 81.

التحليل التاريخي لمطلب التحرُّر من النظام الرأسمالي بمطلب التحرُّر الوطني، فجعل الاستقلال الحقيقي لشعوب المستعمرات مشروع تحرُّر للإنسانية كلها. ثم ذهبَ بالارتباط بين تحرُّر المستعمرات وتحرُّر الإنسانية مدى أعمق بأن نقله إلى داخل أوروبا، محمِّلاً شعوبها مسؤولية دعم ذلك الارتباط أو الوقوف ضده، فكتب:

"إن هذا العمل العظيم الذي يبتغي إعادة إدخال الإنسان إلى العالم، الإنسان كله، إنما يتم بمعونة الجماهير الأوروبية التي يؤسفنا أنها تحالفت في مشكلات المستعمرات مع مستعبِدينا الذين هم مستعبِدوها أيضاً. ومن أجل تحقيق ذلك لا بدَّ أن تقرِّر الجماهير الأوروبية أولاً أن تستسيقط من سباتها، وأن تنفض أدمغتها، وأن تكفَّ عن تمثيل ذلك الدور الذي تمثله إلى الآن بغير شعور بالمسؤولية: دور الحسناء النائمة في الغابة"[8].

هنا ينضاف ملمحٌ جديد إلى فكر فانون يميزه عن معاصريه، إذ يلاحظ أن عملية تحديث أوروبا اقتضت نزع الطابع الإنساني عن العلاقات العالمية، وأن ذلك أصبح ممكناً لأن الشعوب الأوروبية تواطأت مع قادتها السياسيين وطبقتها الرأسمالية ضد الشعوب الأخرى. وهذه ملاحظة سيطورها سارتر عن طريق ربط نمو الرأسمالية الأوروبية بالاستعمار وممارسة العنصرية، وعلى هذا الأساس نقلَ قدرة إنجاز الثورة وبناء الاشتراكية إلى عالم الجنوب، ولم يضعها بيد الطبقة العاملة الأوروبية، كما فعل ماركس. وصف سارتر عُمّال أوروبا بأنهم مستفيدين من اضطهاد الشعوب الأخرى وإخضاعها للاستغلال، وقال إن هذا الموقف الذي تبنَّته الطبقة العاملة الأوروبية حوَّلها من فئة تعاني الاستغلال إلى فئة تسنده، وبهذا قلبَ منظور التحرُّر العالمي في النظرية الماركسية بما أنه رأى أن الطبقة العاملة الأوروبية داعمة لعلاقات الاستغلال العالمي وليست مناهضة لها.

---

8 المرجع السابق، ص 83.

كان فانون، الذي أدرك بعمق أن الواجب الأكبر في مسؤولية تحرُّر شعوب الجنوب يقع على عاتقها هي، يدرك أيضاً أن التواطؤ مع السيطرة العالمية يسكن فضاءات دول الجنوب الوليدة نفسها، لا الفضاءات الخارجية وحدها. ووجَّه تحذيراً إلى النخب التي تولَّت إدارة المستعمرات بعد خروج قوى الاستعمار، بوصفها قوى اجتماعية جديدة تُدير التركة الاستعمارية، منبِّهاً إلى أن الوكلاء المحليين لن يتخلُّوا عن المكانة التي أُعطيت لهم والمصالح التي يتلقونها جراء المحافظة على الأوضاع التي صاغها الغزاة، وصون علاقات التراتب التي أنشأوها بين الفئات المختلفة من المواطنين والإثنيات المتنوعة.

يقول فانون إن النُخَب السياسية والمثقفة التي تدير البلاد حديثة الاستقلال، وهم أولئك الذين تلّقوا تعليمهم في المؤسَّسات الغربية والموظفون في إدارات الدولة وتجَّار وعمَّال المدن التي أنشأها الاستعمار، يرتابون في أهل الأرياف ويقلِّلون من مكانتهم ودورهم في بناء الدولة الحديثة. وينبِّه إلى خطأ هذه التصوَّر القائم على ما أشاعه المستعمِرون من أنَّ أهل الريف غير قابلين للتغيير، بسبب جمود عقليتهم. ويقول إن تحجُّر الفكر مصدره الرئيسي هو الفكر الاستعلائي الذي يتبنَّاه الموظفون والإداريون والعسكريون الوطنيون، والنُخب المحلية التي ورثت العقلية الغربية التي صاغت تصوُّراً ثابتاً وغير تاريخي عن شعوب الجنوب.

حسب فانون، يُولِّد الصراع بين النخبة والشعب صداماً بين القوَى المدينية التي تسعى لتغيير وعي الجماهير والسلطات التقليدية المتحالفة مع الاستعمار، التي تبدأ في اتهام النخب بالتمرد على قيم مجتمعهم. ويرى أن هذا الصدام يغذيه نشاط القوى الاستعمارية المتحالفة مع السلطات التقليدية التي تدرك مقدار خطر الوعي القادم من المدن وقدرته على إبطال تسلُّطها على الشعب. ويضرب فانون مثلاً على هذا النوع من الصراع بالموقف الذي وقفه ما يُسمَّى

"مجلس زعماء غانا" في وجه سياسات التحرُّر الاقتصادي التي قادها الرئيس كوامي نكروما قريباً من الفترة التي كتب فيها فانون[9].

حسب فانون، فإن ما يُسمَّيه الأوروبيون "تخلف شعوب المستعمرات" إنما هو شيء مصنوع، نتج عن تقدُّمهم الاقتصادي القائم على استغلال موارد بلاد الجنوب ونهب ناتج عمل شعوبها. ومع أنه ينبِّه إلى قصور وعي القيادات في المجتمعات الريفية، فهو لا يقف إلى جانب المشاريع والسياسات التحديثية في وجه ما يُسمَّى القوى التقليدية، مدركاً أن النُخب تسعى لاستغلالها من أجل حسم الصراع السياسي. ويلفت فانون أنظار النُخب إلى ضرورة تجنُّب استخدام الجماهير كسلاح ثوري ضد الاستعمار والقوى الوطنية المتحالفة معه من أجل بلوغ السلطة. وهو يعالج الأوضاع الجديدة لمرحلة ما بعد الاستعمار، المختلفة ظاهرياً عمَّا قبلها، في سياق انشغاله بفهم ديناميات الصراع بين قُوى التحرُّر الوطني وقُوى السيطرة الخارجية، كاشفاً عن أن منطق الهيمنة يميل إلى اتخاذ أشكال جديدة في حقبة ما بعد الاستعمار.

هنا تتجلَّى مساهمة فانون الكاشفة لطبيعة مرحلة ما بعد التخلُّص من الشكل المباشر للاستعمار، التي ما زالت خافية على كثيرين من المفكرين المعاصرين، والتي تتحكَّم اليوم بالصراعات الوطنية والتدخُّلات العالمية التي تعيق استكمال تحرُّر شعوب الجنوب، وتحُول دون تحديث أوضاعها. فخلف الصراع الظاهري بين القوى الحديثة والقوى التقلديدية يرى فانون تماثلاً واضحاً بين الطرفين، لأنهما يتَّخذا الشعوب، والقوى الريفية تحديداً، وسيلة استحواذ على القوة، كمفوّضين من جهتها للحصول على السلطة وإنشاء حكم باسمها. إن الشيء الأهم عند فانون ليس سؤال أية قوة تحكم البلاد، الحديثة أم التقليدية؟ والمهم عنده الموقف من الجماهير بوصفها القوة الحاكمة للبلاد، والتي يجب أن تديرها بنفسها لمصلحتها.

---

9 المرجع نفسه، ص 88.

يرى فانون أن تماثل المواقف السياسية للنُخب الحديثة والقوى المسمَّاة "تقليدية" مصدره أن الطرفين يتجنَّبان الانحياز إلى الجماهير والقبول بمواقفها الثورية، ويستفيدان من تحريضها لتحقيق مكاسب سياسية، ويديران صراعاً ضد بعضهما بطريقة تُحدث صدوعاً في جبهة المقاومة الوطنية، ويكون المستفيد الأول منها هو قوى الاستعمار. ويأخذ فانون موقف سياسيي كينيا من ثورة (الماو ماو) مثالاً على ذلك، عندما سعوا إلى استغلالها سياسياً دون أن يشاركوا فيها، أو يدعموها. ويقول فانون، إنه لهذا السبب يرتاب أهل الأرياف أيضاً في نوايا نُخب المدن، لأنهم يبادرون بالارتياب في أهل الريف، و"يبادرون بخيانة ثوريتهم"، حسب تعبيره[10].

يظهر عمق تشخيص فانون للأوضاع السائدة في دول الجنوب عندما يوضح أنها تعاني تناقضاً داخلياً، أساسه تضارب مصالح النخب المتطلِّعة إلى استقلالٍ مشوَّه، مع مصالح الجماهير التي تتطلَّع إلى استقلال حقيقي. ومن هنا يستخلص ضرورة تحرُّر النُخب من عقلية السيطرة، التي ورثتها عن تعليمها الاستعماري الذي يقوم على تجاهل إرادة الشعوب، وخلق انشقاقات بينها تقود إلى صراعات إقليمية وحروب أهلية، وبهذه الطريقة تستديم السياسات النخبوية شروط التخلُّف وتصنع الظروف المواتية للتدخُّل الخارجي عبر أشكال جديدة، فتعيد إنتاج السيطرة الاستعمارية بتواطؤ متعمَّد.

لقد ركَّز فانون على إن سيطرة الاستعمار على عقول النُخب، التي تدخلها في تعارض مع مصالح شعوبها، مصدرها نوع الثقافة والمعرفة التاريخية التي تتشربها تلك النُخب من المؤسَّسات التعليمية الاستعمارية. يقول فانون: إن المستعمِر لا يكتفي بالسيطرة على الحاضر والمستقبل، ولكنه يشوِّه ماضي الشعوب التي يغزوها ليفسد صورتها عن نفسها ويأسر عقولها ويُضعِف إرادتها[11].

10 المرجع نفسه، ص 91.

11 Dada, Suday: 'Fanon And Cabral On Culture And National Liberation', *LU-MINA*, Vol. 21, No.1, (March 2010), 1-19. P. 4.

هذا التشخيص المبكَّر تبرهن على صحته الأوضاع السائدة اليوم في كثير من بلاد الجنوب، التي تعاني تدخلات خارجية بدعم من المؤسسات الدولية وتحالفات الدول الغربية بمبرِّر حماية حقوق الإنسان وإيقاف الحروب ومحاربة الإرهاب، والتي تُوظَّف فيها النخب ضد استقلالية شعوبها. وتوضِّح هذه الأوضاع أن فكر فانون ما زال معاصراً وقادراً على أن يضيء الطريق أمام مسيرة النضال التي عليها أن تستخلص تضمينات فكره الإيجابية. وقد قام بذلك بعض مفكِّري الجنوب الذين اتصفوا بحساسية عالية تجاه أشكال السيطرة الباطنة في خطاب ما بعد الاستعمار، وأنماط الخطاب التي استهدفت الردَّ عليه. ويعرض القسم التالي، بطريقة نقدية، أبرز مساهمات أولئك المفكِّرين.

القسم الثاني

تيار نقد ما بعد الاستعمار

مدخل: نقد خطاب ما بعد الاستعمار

أوضح الحراك الفكري الذي أثارته نقاشات مفكري وقادة حركات التحرر الوطني عمق الحاجة إلى فكر نظامي يدرس الأوضاع السياسية والاجتماعية في دول ما بعد تحلُّل الامبراطويات وتحرُّر المستعمرات. فبرزت نظرية التبعية في أميركا اللاتينية (dependency theory) ونظرية الاستعمار الجديد في إفريقيا (neocolonialism)، اللتان حاولتا فهم علاقات السيطرة الدولية على أساس منطق الاشتغال العالمي لسلطة رأس المال. ولكن الأدوات التحليلية التي استخدمتها هذه النظريات كانت هي نفسها جزءاً من الأدوات التي أنتجها الغرب لفهم واقعه وصراعات أممه، وعلى رأسها الماركسية، ولم يكن ممكناً فهم أوضاع مجتمعات الجنوب فهماً كاملاً بتلك الأدوات إلا باعتبار أنها تكرِّر مسيرة المجتمعات الأوروبية وتهتدي بتاريخها، وبهذه الطريقة كانت نظريات مقاومة التبعية الاقتصادية والسياسية تعمل على فهم واقع شعوبها بطريقة تقود إلى الحفاظ على تبعية عقلية تُعيد إنتاج أوضاع الخضوع نفسها. هنا ظهرت ضرورة نقد نظام المعرفة الأوروبية وفهمه للمجتمعات الأخرى، بما أن النظريات الأوروبية للتحرُّر هي نفسها وليدة السياق الاستعماري الذي صاغ مفاهيم السيطرة على أُمم الجنوب، ولم تطوِّر نقداً جذرياً له.

لقد وُلد نقد خطاب نقد الاستعمار من مساهمات مفكِّرين جنوبيين أمثال فرانتز فانون وألبرت مِمِّي وإيمي سيزار، ومن إرثهما النقدي هذا طوَّر مفكِّرون آخرون، لهم أصول جنوبية، ما يُسمَّى اليوم "نقد ما بعد الاستعمار"، وربطوه

بتحليل الخطاب، وهو نقد يتوجه في الأساس إلى كشف بنيات السيطرة التي تسكن الخطاب المعرفي مستنطقاً ارتباطات ما هو محلي بما هو عالمي. ومؤخراً توسَّع المجال كثيراً، فأصبح معنياً بدراسة التحولات المعاصرة في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية، مثل تأثيرات العولمة بوصفها امتداداً لتقاليد السيطرة الاستعمارية، ودراسة أشكال تمظهُر القوة في مرحلة الرأسمالية المعاصرة، وأثر النظام العالمي المتمركز في الغرب على المناطق الطرفية ... إلخ. من حيث مجالات الدراسة، يدرس نقد ما بعد الاستعمار تجليات السيطرة الغربية في النظم الأكاديمية والثقافة والفنون والآداب، وفي مجالات السياسة وإدارة مؤسسات المجتمع وسياسات التخطيط التربوي والثقافي وتنميط صور المجتمعات. وباختصار، فهو يحلِّل كل ما يمنح الخطاب حقّ تحديد صورة ومكانة الآخرين بطريقة تخدم السيطرة عليهم.

عُرِف مصطلح ما بعد الاستعمار (post–colonialism) في ستينيات القرن العشرين، عندما استُخدِم لوصف الأوضاع التي سادت الدول التي كانت خاضعة للسيطرة الأوروبية واستقلت بعد منتصف القرن العشرين وعانت من صعوبات بناء نُظم قومية، وشُخِّصت مشكلاتها بأنها تأخُّر اقتصادي وانقسام قَبَلي وفشل في الإندماج القومي، وغير ذلك، وهي نظرة تبيَّن أنها تستعير التصوُّر الأوروبي للدولة وتجعله نموذجاً إرشادياً لتلك الشعوب، بعد أن فشلت الحلول التي اقترحها ذلك المنظور لتلك المشكلات. وبعدها استخُدم المصطلح لوصف تأثير تركة الاستعمار على الثقافة وطرق تفكير شعوب ونُخب المستعمرات السابقة، وفي نهاية سبعينيات وبداية ثمانينيات ذلك القرن أصبح التعبير أكثر ارتباطاً بالبحث العلمي والأكاديمي فأصبح يدلُّ على حقل دراسات نقدية يستجلي أنماط تشكُّل وعمل خطابات السيطرة، خاصة على الصعيد العابر للنطاقات القومية. إن تعبير "ما بعد الاستعمار" يشير حصراً إلى الفترة التي تلت الاستعمار ومورس فيها نقد تركته، أمَّا تعبير "نقد خطاب ما بعد الاستعمار" فيشير إلى اتخاذ ما

أُنتج من نصوص في حقبة الاستعمار نفسها، وما بعدها، موضوعاً للدراسة النقدية.

رغم أن خطاب ما بعد الاستعمار لم يبدأ كنظرية، لأنه لم يكن معنياً بتفسير الظواهر التي تميِّز المجتمعات الحديثة من زاوية علاقات القوة؛ فإن تراكم أنماط التحليل التي تبنَّت هذا الاتجاه النقدي صاغت نظرة للجماعات الإنسانية بوصفها نتاج مخيِّلة جماعية، فبرزت تفسيرات معينة للانشغال الواسع في المجتمعات الحديثة بأفكار القومية والهوية والخصوصية الثقافية وغيرها من موضوعات. وهنا أُعيد تعريف الجماعات لتُرى نتاجاً لتمثيلات رمزية وسرديات تخلق الروابط بين الأفراد، وخضعت معتقدات الأصل المشترك للجماعة، والهوية المتجانسة للأُمة، واستمرار ماضيها عبر التاريخ، وغيرها من تصورت داعمة للمركزية، لنقدٍ حاد غيَّر طريقة فهمها. ووفَّرت هذه التفسيرات الجديدة أساساً لما أصبح يُسمَّى "نظرية الخطاب الاستعماري"، واستقرت النظرية مع ازدياد توجُّه كبار مفكري هذا التيار نحو الاستفادة من نتائج تيار ما بعد البنيوية، فبرز تأثير ميشيل فوكو على إدوارد سعيد، وتأثير جاك لاكان على هومي بابا، وأثر جاك دريدا على غياتري تشاكرافارتي سبيفاك. ويتناول هذا القسم أعمال هؤلاء المفكرين الثلاثة وهم أبرز نقاد خطاب ما بعد الاستعمار، الذي يُعدُّ الأوسع تأثيراً في فكر الجنوب منذ ظهور دوله المستقلة.

التأطير النقدي لخطاب ما بعد الاستعمار: إدوارد سعيد

رغم الدور الكبير لإدوارد سعيد في فتح أفق المعرفة الغربية المعاصرة على نقد الهيمنة عبر كتابه (الاستشراق)، الذي افتتحَ حقلاً نقدياً واسعاً ومؤثراً، فإن عمله المقدَّر هذا يظل في حاجة إلى نقد ينقل إرادة التحرُّر من السيطرة الإستعمارية إلى ساحات واسعة، تمتد فيما وراء نقد الشكل المباشر للاستعمار. فتح سعيد فكر مابعد البنيوية، وبقدرٍ خاص تنظير ميشيل فوكو، على فضاءٍ خصب أتاح لفكر الجنوب أن يجد موطئ قدم في ساحة الفكر المعاصر بنقل البحث في تأثيرات القوة من الحدود الضيقة للمعرفة الغربية إلى المجال الواسع لتأثيراتها العالمية. إن ما قدمه فوكو من نقد لنظام المعرفة الغربية، وظَّفه سعيد لنقد ارتباط المعرفة بشكلٍ محدَّد من أشكال القوة هو الاستعمار، ووجد أن تلك العلاقة تظهر بأوضح ما يكون في المعرفة بالشرق، التي عُرفت في الدراسات الأكاديمية الغربية باسم "الدراسات الاستشراقية". ومع أن سعيد استند إلى فوكو في هذه المرحلة المبكِّرة من تطوُّر فكره، فإن استفادته الكبرى كانت من فرانتز فانون في المرحلة التالية التي طوَّر فيها نقداً معمَّماً لخطاب الاستعمار تركَّز على مجال الأدب والثقافة، رغم أنه تناول خطابات أُخرى مثل الخطاب السياسي والإعلامي، وكتب حول الموسيقى أيضاً.

كانت استعانة سعيد بنقد فانون لعلاقة المعرفة الاستعمارية بالقوة هي التي أغنت فكره، وهيَّأت له أن يوظِّف تحليلات فوكو للخطاب، التي أهملَ فيها دور الاستعمار في تعميق علاقة المعرفة العلمية بالقوة، وبوساطة فانون انتقل سعيد

من نقد تجليات خطاب المعرفة الغربية في مجال الاستشراق إلى نقد تأثيراتها الواسعة على عموم خطاب ما بعد الاستعمار.

في العادة يبدأ الذين يدرسون تطوُّر فكر سعيد نحو نقد خطاب ما بعد الاستعمار بكتابه المعروف (الاسشراق)، ولكن التشكُّل الأول لفكره يعود إلى كتابات مبكِّرة، تضمَّنت نقداً ومراجعة لفكر ما بعد البنيوية في كتابٍ أعطاه سعيد عنوان (بدايات: القصد والمنهج)، رجّح فيه كفة فوكو على دريدا[1]. وبعده صدر كتاب الاستشراق في سنة 1978، وفيه قال سعيد إن المعرفة التي ظلَّ الغرب ينتجها عن الشرق وشعوبه تتضمَّن صورة زائفة ومحتوىً سلبياً متكرِّراً، مضمونه أن شعوب الشرق ظلت هي نفسها منذ الزمن القديم، لم تتغير لا في ثقافاتها ونظرتها إلى العالم ونُظم مجتمعاتها ولا في سياسات دولها. وخلص فيه إلى أن العقلية الاستشراقية الغربية، التي تتصف بالجمود والثبات، كانت جزءاً من السياق الفكري للإمبريالية الذي كان يستهدف إخضاع الشرق، وعتادها الذي ساهم في تحقيق السيطرة عملياً[2]. ويقول سعيد، إن فكرته هذه ليست جديدة لأن عدداً من الكتاب العرب والمسلمين والشرقيين قالوا بها منذ وقت سابق، ويذكر منهم عبد الله العروي وأنور عبد الملك[3].

---

1 انظر:
Said, Edward: *Beginnings: Intention and Method,* (New York: Basic Publishers, 1975).

2 انظر الفصل الأول في: إدوارد سعيد: **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الابحاث العربية، 1981م).

3 ساعدت الظروف العالمية التي قُرئ فيها كتاب الاستشراق على تلقيه بحماس. فبالإضافة إلى صعود الليبرالية الجديدة في ثمانينيات القرن العشرين التي صدر فيها الكتاب، وتزايد نفوذ العولمة آنذاك، كانت أسئلة فشل جهود التحرر الوطني في بلاد الجنوب تفرض تطوير أدوات تحليلية جديدة لفهم السيطرة، وكيف أنها استمرت تعمل بعد خروج المستعمرين. فكانت مساهمة سعيد في رصد تقنيات الخطاب الاستشراقي في تمثيل شعوب الشرق معيناً لجهود التحرر من سلطة المعرفة الغربية، التي صاغت لشعوب الجنوب صورة سالبة عن نفسها. انظر:
De Otto, Alejandro; Two colonial theories in relation: A Fanonian genealogy, Journal of Latin American Communication Research, 3, 2, (2013), 30-51. p. 33.

بعد أن وجد كتاب الاستشراق تقديراً كبيراً، وسّع سعيد فكرته عن ارتباط المعرفة الغربية بالسيطرة، وألحق بموضوعاتها الفكر الاجتماعي والفلسفي والتاريخي، بجانب تركيزه على الأدب. في كتابه (الثقافة والامبريالية)، الذي نُشر في سنة 1993، خلصَ سعيد إلى أن الأدوات التي حقَّقت للغرب السيطرة على العالم لم تكن هي السلاح والجيوش والسياسة التوسُّعية فقط، وإنما كانت معرفة بالبشر وثقافاتهم وتواريخهم وثرواتهم تمثل "المكوِّن الذي لا غنى عنه لذلك المشروع التوسُّعي غير المسبوق" كما وصفها. والشيء الأهم لديه أنها لم تكن معرفة تحاول التوصل إلى صورة حقيقة للشعوب التي تدرسها، ولكنها كانت ذات طبيعة اختزالية تحيلهم إلى صوَر نمطية تماثل المعرفة الاستشراقية.

يرى وائل حلاق، وهو كاتب وأكاديمي أميركي من أصل فلسطيني، أن تصدِّي سعيد للمعرفة الاستشراقية وضعه في مواجهة نقد الأسس الفكرية للحداثة، ورغم أنه أدرك عمق تحيزاتها وارتباطها بمنطق القوة، فإنه لم يمس الأساس الفكري الذي يضفي على خطاباتها موقفاً موحَّداً من جميع الشعوب غير الأوروبية، ولم يقف عند صناعة صورة سلبية لشعوب الشرق وحدها[4]. بمعنى آخر، استهدف سعيد نقد أحد مظاهر المعرفة الغربية، وهي التمثيلات المرتبطة بالقوة، لكنه لم يفحص مسلَّماتها العميقة التي زوَّدتها بذلك المظهر. إن نقد حلَّاق صحيح جداً، فمع أن التوقُّف عند حدود معينة للبحث أمرٌ ملزم للباحث إذ لا يمكنه فحص كل ارتباطات الظاهرة التي يدرسها، فإن عدم تفسير ما استخلصه من وصف يُعدُّ قصوراً في عمله، خاصة فيما يخص ظاهرة إنسانية مثل علاقة المعرفة بالقوة، التي تتميز بأبعاد أخلاقية. فحتى في أعماله اللاحقة لم يهتم سعيد بتوضيح السياقات التي نهضت عليها الإمبريالية وانعكاساتها، رغم أنه اتخذ من نقدها موضوعاً لأكثر من كتاب. كان توضيح

4 انظر: وائل حلّاق: **قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي**، ترجمة عمرو عثمان (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019).

جذور الإمبريالية سيكشف عن تجذُّرها في فكر الحداثة الفلسفي والاجتماعي والسياسي، وبالتالي سيكشف عن ضرورة الانفكاك عن فكر الحداثة لتحقيق التحرُّر الحقيقي من تركة الإمبريالية، وهذا ما لم يُظهِر سعيد استعداداً للخوض فيه. وظل يسعى للحفاظ على حداثة فقدت فاعليتها في عالم ما بعد الاستعمار، بل دخلت في تناقض تام مع جهود التحرُّر المبذولة خارج أوروبا بعد نهاية السيطرة الاستعمارية المباشرة، لأن فكرة الحداثة كانت تمنح سعيد حقّ الكلام عن عالم ما بعد الاستعمار من منظور الغرب. أتاحت شعارات الكونية والعالمية، التي طرحها فكر التنوير، لسعيد أن يتحدث عن قضايا التحرُّر انطلاقاً من تصوُّر عن خبرة استعمارية عامة تتخطَّى الشروط التاريخية والأوضاع المحلية للمجتمعات، والتجليات الملموسة لعلاقات السيطرة.

يشير سعيد إلى أن الاهتمام بالعلوم اللغوية جمع بين حضارات متباعدة مكانياً وزمانياً، مثل الحضارة العربية الإسلامية في شمال إفريقيا والميراث اليهودي الأندلسي والتعليم الجامعي الأوروبي الحديث، مؤكِّداً أن العناية باللغة والنصوص الأدبية تسمح بتقاسم خبرة قادرة على أن توحِّد بين البشر. ويقول إنه عبر القراءة يمكن للقارئ أن يحل محل الكاتب ويستشف أفعاله وخياراته من خلال تأويلات تتركز على اللغة، وفي هذه المنطقة المشتركة تنشأ "إنسانية" عامة تجمع بين البشر[5]. ويرى هومي بابا أن هذه المشاركة التي وصفها سعيد تتيح إزاحة المؤلف من موضع السلطة وتدخل القارئ في مغامرة الكتابة وبذلك تخلق حالة تشارك إنسانوية[6]. هذه الوحدة التي تتركَّز على إنسانوية عامة، تسعى لتجاوز التاريخ رغم أنها لا تتحقق إلّا فيه.

---

5 انظر الفصل المعنون "عودة فقه اللغة"، في:
Said, W. Edward: *Humanism and Democratic Criticism,* (New York: Colombia University, 2004).

6 Bhabha, Homi: adagio, *Critical Inquiry*, 31 (Winter 2005), 371-380. p. 374.

هذه القوة التوحيدية للقراءة، التي تتجلَّى بوصفها تطلُّعاً نحو إنسانوية مبتغاة، والتي تمحو علاقات التفاوت والصراع والقوة التي تحكم الخطابات، تتوافق مع طريقة سعيد في حل نزاعات الهوية والخصوصية الثقافية على أساس موقف نظري، حيث يعيد تعريف الذات من منظور شبه–إنسانوي. فهو يمجِّد هجنةً تمحو التمايز وتقود إلى ديموقراطية تتجاوز القومية الضيقة. إن سعيد يقلِّل هنا من حقيقة أن المساواة لا تتم إلا بالحفاظ على حق الاختلاف لدى الأطراف المتنازعة، لأن تحقيق العدالة والمساواة، أو ردَّ الحقوق، يتطلَّب نزعها من طرف محدّد وإعطائها للطرف الآخر. ففي ظل غلبة علاقات القوة التي تسود العالم المعاصر، والتي هي جزء أصيل من فكر الحداثة، تعمل فكرة الهجنة على تذويب الحدود بين الجماعات المتنازعة لصالح ذوي السلطة، فباسم الهجنة لا تعود تلك الجماعات قادرة على وضع نفسها خارج التعريف الذي تصيغه لها مراكز السلطة، وبموجبه تُستبعَد من دائرة أصحاب الحق. إن الدفاع عن الهجنة في ظل علاقات السيطرة يشبه ادِّعاء أن الحياد هو الموقف المناسب تجاه الممارسات السالبة، لا السعي لتغييرها[7].

عندما يتعرض للحداثة لا يميل سعيد إلى نقد جذري لها، وعند تناوله لما بعد الحداثة ينتقد سمة اللايقين فيها، مفضلاً عليها عقلانية التنوير. وهو يمجِّد التمسُّك بالحداثة في العالم العربي، الذي ظل بعض كُتَّابه يبشِّرون بحداثة غير نقدية وملتبسة المعالم، تهمل العناية بالبعدين الاجتماعي والسياسي، وتقوم على نمذجة عالمية للآداب والفنون الغربية، وتدعو لها بطريقة احتفائية. يظهر هذا الموقف المناصر للحداثة في وصف سعيد لأوضاع العالم في نهاية القرن العشرين، الذي شهد ظهور ما يُسمَّى "النظام

7 إن موقف سعيد هذا يبدو مناسباً لوضعية المهاجر في بلد أنشأه مهاجرون كالولايات المتحدة، حيث يعيق المفهوم الضيق للقومية حقوق الكثيرين، وهي الوضعية التي وجه لها سعيد كتاب "الإنسانوية والنقد الديموقراطي". أما وضعية شعوب الجنوب فإن تعميم مفهوم الهجنة على هوياتها يبدو غير مناسباً في ظل الحاجة للتحرر من علاقات السيطرة الغربية.

العالمي الجديد"، حيث وصفه بأنه يتميَّز بالتباس المعالم وزوال المواقف الجادة والفكر الرصين. يقول سعيد:

"في الغرب، استغلَّت ما بعد الحداثة ما يتَّسم به النظام الجديد من انعدام الوزن ... وترتبط معها في ذلك أفكار أخرى مثل ما بعد الماركسية وما بعد البنيوية، وهي متنوعات ممَّا يصفه الفيلسوف الإيطالي جياني فاتيمو بـ (الفكر الهزيل) لزمن (نهاية الحداثة). ورغم ذلك ففي العالم العربي والإسلامي ما يزال كثير من الفنانين والمفكِّرين مثل أدونيس، والياس خوري، وكمال أبو ديب، ومحمد أركون، وجمال بن شيخ، معنيين بالحداثة ذاتها، وما يزالون بعيدين جداً عن أن يكونوا مستنفَدين ومنهَكين، وما يزالون يشكِّلون تحدياً رئيسياً في ثقافة يسيطر عليها التراث والسننية. وهذه هي الحال أيضاً في الكاريبي وأوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية وأفريقيا وشبه القارة الهندية؛ وإن هذه الحركات لتتقاطع ثقافياً في فضاء عوالمي (كوزموبوليتاني) ساحر ينفحه بالحياة كتاب مشهورون ذوو شهرة عالمية ... وينضم إلى مناظرتهم حول ما هو حديث أو ما بعد حديث السؤال القلِق الملح: كيف ينبغي لنا أن نقوم بالتحديث في أوضاع الغليان الزلزالي الذي يعانيه العالم اليوم وهو يتجه نحو نهاية القرن، أي كيف لنا أن نحفظ الحياة عينها في حين أن المطالب اليومية المبتذلة للزمن الحاضر تهدِّد بأن تبز الحضور الإنساني وتسبقه"[8].

إن سعيد عندما يضع الدعوة إلى ما بعد الحداثة وما يسمِّيه "الابتذال وتجاهل تهديد الحضور" في كفَّة، ويضع الدعوة إلى الحداثة وما يسمِّيه "الحفاظ على الحياة" في كفَّة أخرى؛ فهو يصطنع تقابلاً يرفع من شأن الحداثة دونما نقد لجذورها الغائصة في تقاليد تدمير الحياة، والتي أنتجت ظواهر الاستعمار والاستعباد وإبادة الشعوب، التي ينتقد سعيد بعضاً منها. إن تركيزه على النظر إلى الحداثة من موقع الأدب يعمي عين القارئ ويوهمه بوجود خطاب حداثي عالمي يخلق تضامناً بين الجميع تجاه ما هو إنساني. في الواقع إن سمة العالمية التي يُقال إن الأدب الحديث يتسم بها، إنما هي خاصية

8 المرجع السابق، ص 28.

للآداب والفنون في عمومها ولا علاقة لها بالحداثة كمشروع أوروبي. فجميع فنون وآداب الشعوب تعبر عما هو عام ومشترك في التجربة الإنسانية، ولذا فإن توفُّر هذه السمة في الأدب الغربي لا يبرِّر فكرة العالمية والكونية، كما طرحتها الحداثة واتخذتها مدخلاً لغزو العالم بدعوى أن الحضارة الأوروبية "عالمية الطابع" ويجب فرضها على الجميع. إن سعيد لا يميز بين العالمية التي اتخذها فكر التنوير مبرِّراً للتوسُّع الأوروبي الخارجي وبين العالمية التي هي سمة للفنون عامة.

في موضعٍ آخر، يكرِّر سعيد احتفاءه بسعي الكتاب العرب لصنع حداثة عربية من خلال إعادة تأويل التراث العربي، ويصفهم بأنهم يقومون بعمل عظيم إذ يتبنَّون تقاليد الحداثة، دون أن يلاحظ أنهم يفعلون ذلك بطريقة تتغاضى عن ارتباط الحداثة بالهيمنة، فيقول:

> **"ونقاد الأدب العرب في مجموعَتي فصول ومواقف، من أمثال الياس خوري وكمال أبو ديب ومحمد بنيس وسواهم يقومون بإعادة نظر مستجدَّة بارعة تستهدف تنشيط وإعادة تعريف البُنى الكلاسيكية الفعلية للأداء الأدبي العربي، والتي تسير على غرار الأعمال التخييلية لخوان غويتسولو وسلمان رشدي حيث تكتب أعمالهما الروائية والنقدية، وعن سابق وعي ذاتي، ضد التنميطات والتمثيلات الثقافية المهيمنة على العقل"**[9].

إن استخلاص ملامح للأدب العربي، قديمه وحديثه، توافق المعايير السائدة للحداثة الغربية، إنما هو عملية لا تختلف عن التنميطات الغربية الاستشراقية التي تدين الأدب العربي بالجمود، ولا تختلف كثيراً عن تنميطه لدى الجماعات العربية المدافعة عن التراث. ففي الحالين يصبح الأدب العربي مجرد صورة لنموذج مأخوذ بطريقة لا تاريخية.

---

9 إدوارد سعيد: **تعقيبات على الاستشراق**، ترجمة وتحرير صبحي حديدي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996). 55.

إن النتيجة المباشرة لمحاولة فهم أوضاع العالم الحديث من باب الأدب والفن فقط، هي عجز سعيد عن ملاحظة الفروق الدقيقة بين كثير من الظواهر. فحينما يحكم بأنَّ مساهمات أولئك المثقفين العرب تمثل جهداً تحديثياً حقيقياً، فهو يتجاهل أن عملية التحديث في عموم بلاد الجنوب تقتضي قبل كل شيء نقداً جذرياً للحداثة الغربية، أو مفارقةً كليةً لمشروعها، بما أنها كانت تعني تحقيق التحديث لأوروبا على حساب الشعوب التي استُعمِرت، بما فيها الشعوب العربية. ولا يلاحظ أن الفكر الذي كان يتطوَّر في آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية مضاد للحداثة من حيث هي استمرار للهيمنة الأوروبية، التي اتخذت في البداية شكل استعمارٍ سعى سعيد لنقد تجلياته في مجال الأدب مهملاً بعده التاريخي والسياسي الذي يعطيه قدرة الاستمرار في الحاضر. إن الاكتفاء بنقد التجليات السطحية للهيمنة وعدم ربطها بجذورها التي غذَّت مشروع الحداثة هو الذي يجعل سعيد وفوكو وليوتار ودريدا وغيرهم يقصرون عملهم النقدي على مجال الخطاب، وفي أفضل الأحوال ينتقدون علاقته بمؤسسات القوة، ويتغاضون عن صدوره عن نمط تفكير سائد في معظم مجالات الفكر الأوروبي الأخرى، وارتباطه بمشروع حضاري كامل.

يظهر تردُّدٌ مماثل لدى سعيد في موقفه من فكرة القومية، فهو يقول إنها حقٌّ للشعوب التي تحرَّرت من الاستعمار كما هي حق للشعوب المستعمِرة، وفي الوقت ذاته يقول بوجوب نقدها، كونها تعيق التقدم نحو فكر وسياسات الهجنة. إن هذه الثنائية، التي هي في الأصل سمة مميِّزة لفكر التنوير والحداثة، تجعل سعيد يتبنِّي مواقفاً وسطياً يستند غالباً إلى فكر بالغ التجريد، بدلاً من أن ينتقل إلى تحليل أوضاع ملموسة يعتمد فيها تبنِّي هذا الموقف أو ذاك، كالموقف من قضية الهوية إو القومية، على حقِّ الجماعة المعينة في تبنِّي الاستراتيجية المناسبة لأغراضها.

مع ذلك، لا يجب تعميم الموقف غير الناقد للحداثة على كل آراء سعيد، فهو يلاحظ في بعض المواضع أن الحداثة أُعيد تشكيلها وفق مقتضيات الأوضاع المحلية. بعد مناقشة مطوَّلة لتجلِّيات فكرة القومية في البلاد التي تخلَّصت من الاستعمار والصراعات التي نتجت عنها، يخلص سعيد إلى أن المقاومة القومية للإمبريالية، في أحسن حالاتها، كانت ناقدة لذاتها على الدوام. ويوضِّح أنها لم تكن مثل فكرة القومية الأوروبية، لأنها ارتبطت خارج أوروبا بنقد سيطرة جماعات معينة على السلطة، مثل نقد مكانة الذكور والدعوة إلى تحرُّر النساء والدفاع عن حقوقهنَّ وحصولهنَّ على تعليم وعمل مساو للرجل، ويمثل لذلك بما جرى في مصر والهند.

يظهر تمسُّك سعيد بالتصور التقليدي للحداثة، بوصفها مفارقة للزمن القديم وكل ما هو تقليدي، في تعريفه للمثقَّف. إذ يصفه بأنه الشخص الذي يطوِّر وجهات نظر تتضمَّن اشتغالاً بما هو عمومي، بحكم مهنته التي تجعله يعبِّر عن أفكاره لجمهور عام، فيعرض أفكاره بطريقة تتيح تمثيل وجهة النظر العامة، وتسندها بحُجج تدعم تأثيرها في الفضاء الاجتماعي. وهذا ما جعله يسمِّي كتابه الذي صاغ فيه هذا التعريف: "تمثيلات المثقَّف"، فالمعنى يتضمَّن ما يمثله المثقَّف للآخرين، وفي الوقت ذاته يشير إلى الأدوار التي يؤديها في المجتمع من جهة عكسه لانشغالات الناس[10]. كتب سعيد في مقدِّمة كتابه المذكور:

> **"ومن المهام المنوطة بالمثقف أو المفكر أن يحاول تحطيم قوالب الأنماط الثابتة والتعميمات الاختزالية التي تفرض قيوداً شديدة على الفكر الإنساني وعلى التواصل ما بين البشر"[11].**

10 إدوارد سعيد: **المثقف والسلطة**، (القاهرة: رؤية، 2006).

11 المرجع السابق، ص 19.

لا بدَّ من ملاحظة أن عبارة "تحطيم القوالب" تطابق التعبير الحداثي السائد، سواء في لغة الأدب أو السياسة أو في مجال نقد القوة. فعبارة "تدمير النظام" هي التعبير الذي استخدمه شعراء الحداثة، ومصطلح "التفكيك" استخدمه دريدا، وفكرة "نقض" وتقويض تأثيرات القوة تعود إلى فوكو. إن القاموس الغني بتعابير العنف يخصّ مفكِّري نقاد الحداثة الغربية وممارساتها المرتبطة بالعنف، وهو قاموس يوحي بأن عنفاً مضاداً يمكنه أن يشكِّل ممارسة "شفائية"، كما قال سارتر، متبنياً رأي فانون حول حقّ شعوب المستعمرات في تحقيق التحرُّر عن طريق استخدام القوة.

يفصل سعيد بين موقف المثقَّف المضطلع بدورٍ عام وبين خصوصية انتمائه الأيديولوجي، سواء أكان يمينياً أو يسارياً. فيكتب مدقِّقاً في التعريف الذي صاغه للمثقف:

"... أتحدث عن المثقف أو المفكر باعتباره شخصية يصعب التكهُّن بما ستقوم به في الحياة العامة، ويستحيل تلخيصها في شعار محدد، أو في اتّجاه حزبي معتمد، أو مذهب فكري ثابت. ولقد حاولت أن أقول إن علينا أن نحدِّد معايير الصدق أو معايير واقع الشقاء البشري وأن نتمسك بها، مهما يكن الانتماء الحزبي للمثقف أو المفكر الفرد، ومهما تكن هويته القومية، ومهما تكن نوازع ولائه الفطري"[12].

في وجهة النظر هذه تُبرز فكرة المثقف الذي يخوض نضالاً ضد سلطة منفصلة عن المجال العام، ساعياً لفتح نقاش حول حقوق المواطنين، وهنا تبدو المعرفة كأنما تستهدف وضع المجتمع وسياساته العامة "في حدود العقل"، بلفظ كانط المعبِّر عن فكر التنوير.

صحيح أن فكرة الخوض في القضايا العامة، والاضطلاع بالمسؤولية نحو ما تتضمَّنه مهنة التفكير من واجبات تجاه المجال العام، هي فكرةٌ حداثية

12 المرجع نفسه، ص 21-22.

بامتياز، لأنها تبدأ من المناقشة التي افتتحها كانط حول تعريف التنوير، الذي حدَّده بممارستَين عقلانيتَين تصدران عن عقل خاص وعقل عمومي، يرتبط الأول بالحياة الخاصة بينما يرتبط الثاني بمهام تخص المجتمع، مثل المهنة. ولدى هيغل استمرت فكرة أن المثقف يعكس درجة التطور العقلي لمجتمعه، ووصف ماركس المثقف بأنه يستند إلى ممارسةٍ سياسية تهدف لتحويل المجتمع. ومع سارتر تعمَّق دور المثقف في الحياة العامة، فصار الفكر اختباراً وجودياً يحدِّد ماهية الإنسان بوصفه حرَّاً، ولم تعد أفكار الإنسان حول المجتمع تتعلَّق بالآخرين فقط وإنما صارت متعلِّقة بمسؤوليته تجاه وجوده الشخصي. وهنا، في نهاية هذا المسار التطوُّري لفكر التنوير، حيث ترتبط الثقافة بمبدأ الالتزام بالدفاع عن الحريات لتعطي المثقف موضعاً علوياً يشرف منه على توجيه جهود التحرُّر؛ يحتل سعيد موقعه في الفكر الغربي.

في الواقع، كان التصوُّر الحداثي عند سعيد لدور المثقف أقرب إلى تصوُّر سارتر، لأن أجواء الالتزام التي أشاعتها الوجودية وُلدت في مرحلة تفكُّك المستعمرات، وفيها برز سارتر الذي كان أول مفكر غربي يربط فكره ربطاً مُحكَماً بنقد الاستعمار والعنصرية والاستعلاء الثقافي الأوروبي. إنَّ تصوُّر سعيد لوظيفة المثقَّف، الذي يماثل تصوُّر الحداثة، يُدرجه ضمن ميراث فكري يمنح المثقَّف حق تمثيل المجتمع، كأنما بوسعه القيام بما يعجز عنه أعضاء ذلك الكيان المسمّى "الشعب"، الذي وضع المثقفون الغربيون أنفسهم خارجه، ومنحوها حقَّ قيادته وتوجيهه. وبالطبع فإن سعيد لم يصرِّح بهذا الرأي، ولكنه يُستشف من المحمول الضمني لفكره، ويُستخلص من الدفع بتصوراته حول المثقف والتنوير والحداثة إلى خلاصاتها النظرية القصوى. لقد كشف المفكِّر الأميركي كورنِل وست (Cornell West)، الذي كان صديقاً مقرَّباً لسعيد سنوات طويلة أن مفهوم سعيد لدور المثقف كانت تلِّونه نظرة استعلائية تجاه

الثقافة الشعبية، ويقول إن هذا يظهر بوضوح في كتابات سعيد حول الموسيقى، التي لم يفسح فيها مكاناً لموسيقى الجاز والبلوز، التي غيرت مسار الموسيقى الغربية المعاصرة، وشكّلت جزءاً لا يمكن إهماله من تاريخ الموسيقى العالمية. ولا شك أن ميل سعيد لاستبعاد الموسيقى الشعبية، التي تشكّل جزءاً مهمّاً من الثقافة في عمومها، يرتبط بمفهومه لمكانة المثقف، العالية والرفيعة، في مجتمعه، ودوره فيه.

في الواقع، لا تصنع المعرفة فرقاً جوهرياً بين المثقف والشعب، وهذا لأنها تنشأ داخل المجتمع، وليست نتاج عقلٍ يفارق عقلَ عامّة الناس ليرى الكون من الخارج ويحيط بشروط الحياة ليغيِّرها، كما في التقليد الفلسفي الغربي، الديكارتي. إن ميل المثقَّف لأن يفصل نفسه عن المجتمع هو الذي صنعَ جماعة اسمها "العامّة"، أو كتلة سمِّيت "الشعب"، وبما أن المشتغل بإنتاج الفكر يعطي نفسه حقَّ أن يفصل نفسه عن هذه الكتلة، فإن كافة أصحاب المهن، كالتقني والمدرِّس والطبيب، يملكون جميعاً حقَّ فصل أنفسهم عنها، وبهذه الطريقة تجعل المعرفة الحديثة من عامة البشر كيانات مهمَلة، يقصيها المتعلمون والمثقفون.

بينما ترتبط المعرفة في الجنوب بصدورها عن حوارات تديرها المجتمعات نفسها، وتُكسبها طابعاً محلِّياً، فإن وهم "العالمية" الذي يسود فكر الشمال ما زال جزءاً أساسياً من العملية التي تصنع كائناً اسمه المثقَّف، له امتيازاته وسلطته. إن ما يُلاحظ دائماً على المثقف الحديث من قابلية الهزيمة، والتراجع عن الدور التنويري الذي يدَّعيه، مصدره أنه ينيبب نفسه عن الآخرين، بوصفه من يملك حقَّ تمثيلهم ومفاوضة قوى السلطة باسمهم، بزعم أن كسبه هو كسبهم. ولكن، لأنه يضع نفسه فوق الآخرين، فهو ينتهي، في الغالب، إلى التواطؤ مع السلطة.

كما سنرى في الفصول التالية، يفتح فكر الجنوب نقاشاً عميقاً حول ارتباط التمثيل بفكرة التفاوض، فمن يحوز حق تمثيل الآخرين يمكنه أن يفاوض باسمهم

ليحصل على الحقوق بوصفه نائباً عنهم، وتُوكل له سلطة أن يقنعهم بما يمكنهم الحصول عليه من مكاسب، وما لا يمكنهم الحصول عليه. وبوصفه وسيطاً، يكون بوسعه تحديد أُفق التفاوض بما قد يقيِّد خيارات الشعوب ويهدِّد تطلُّعاتها.

هذه هي سمات التصور الحداثي للمثقف، الذي لم يفارقه سعيد كثيراً. ومرجعية هذا التصوُّر هي تقدير سعيد لقيم عصر التنوير التي ركزت على دور التعليم في الدفع بمشروع الحداثة، لأن التعليم يضفي عقلانية على العلاقة مع الدولة والقبول بسلطتها على الحياة العامة، بما أنه يتم في كنفها. وترعى الدولة الحديثة مؤسَّسات التعليم لتنتج إداريين لأجهزتها الخدمية والسياسية والأمنية، وتنتج مثقفين يضطلعون بتبرير وجودها وحاجتها للقوة، تحت غطاء ما تتيحه من حرية التعبير عن الرأي واختيار الشعوب لمن ينوب عنها، وغير ذلك مما يشكِّل أساس الدول ذات النظم الليبرالية.

ليس أدلّ على ذلك من أن الكتاب الذي شرح فيه سعيد مفهوم المثقف هو تدوين لسلسلة محاضرات كان قد قدَّمها بهيئة الإذاعة البريطانية (BBC) ضمن برنامج معروف باسم "محاضرات ريث"، وهي محاضرات أشار سعيد إلى أن الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسِل كان من بين الذين بدأوها، وأنه استمع إلى بعضها. وكان رسِل آنذاك قد وصف الاستعمار في الإذاعة البريطانية بأنه "نشرَ الحضارة في العالم"، وقبل ذلك كان رسِل قد دافع بوضوح تام عن غزو الأوروبيين لبلاد الجنوب وبرَّر استيطانها، ووصف استيلاءهم عليها بأنه "لا يمكن الاعتراض عليه"[13]. ولكن سعيد لم يشر في كتابه إلى شيء من هذا.

يقول سعيد، إن دعوة هيئة الإذاعة البريطانية له لتقديم محاضرات عبر البرنامج الذي قدَّم للعالم برتراند رسِل كمفكر "معني بشؤون السلام"، جعلته يشعر بالفخر الشديد. وكتب عن المكانة التي حظيت بها تلك المحاضرات وأهميَّة المفكرين الذين شاركوا فيها:

---

13 انظر: محمد عبد الرحمن حسن: **ذاتيات ...**، ص 284.

"كنت قد سمعت بعضهم على الهواء، وأذكر بصفة خاصة السلسلة التي قدمها توينبي سنة 1950، وكنت إذ ذاك صبياً يشتد عوده في العالم العربي، وكانت الـ (بي بي سي) تمثل جانباً مهماً من جوانب حياتنا. وما زالت عبارة (قالت لندن هذا الصباح) تتردَّد كثيراً في الشرق الأوسط حتى اليوم، والمفترض فيها أن لندن صادقة فيما تقول. ولا أستطيع القطع فيما إذا كانت هذه النظرة إلى الـ (بي بي سي) أثر من الآثار التي خلفها الاستعمار، ولكن الحقيقة هي أن (بي بي سي) تتمتع بمكانة في الحياة العامة في إنجلترا وفي الخارج، ولا تدانيها منزلة أي محطة حكومية مثل صوت أميركا أو الشبكات الإذاعية الأمريكية، بما في ذلك محطة (سي إنْ إنْ)"[14].

هذه الفقرة تلمِّح إلى ما سبق قوله من أن المثقف الحديث ابنٌ للسلطة، مثله مثل أجهزة الإعلام، التي يتضامن معها في نشر المعرفة الداعمة للسلطة، لكن بطريقة ملطَّفة. فإدوراد سعيد الذي استمع إلى توينبي، الذي كان مثله مثل رسِل يبرِّر عنف الاستعمار بأنه يهدف إلى "نشر نور الحضارة"، في وقتٍ كانت فيه الإذاعة البريطانية تدافع عن الامبراطورية بتجييش شعوب المستعمرات لتحارب إلى جانب بريطانيا ضد الألمان والإيطاليين في الحرب الكبرى الثانية، وتعِد باستقلال بلادهم إذا دافعوا عنها بينما كانت تستعمر بلادهم في ذلك الوقت.

إن هذه المعلومات التي في الغالب لم تكن خافية على سعيد لأنه عاش فترتها، لا تسمح باخفاء حقيقة إن الإذاعة البريطانية كانت من أدوات الاستعمار. بل كانت الجزء الأساسي في منظومة وسائل الاستعمار الجديد، القائم على السيطرة والتحكم عن بُعد. ولا شك أنه لم يكن عصياً على سعيد إدراك أن الاستعمار لم ينته بخروج الدول الأوروبية من المستعمرات ولكنه اتخذ أشكالاً جديدة، أبرزها النشاط الإعلامي العابر للقارات. لقد اضطلعت الإذاعة البريطانية بالدور المهم في التحكُّم بوعي شعوب المستعمرات،

14 سعيد: **المثقف** ...، ص 16 - 17.

وخاصة نخبتها المتعلمة، بعد أن اصبح لزاماً على جيوش بريطانيا أن تغادر أراضيها. لكن سعيد متعامياً عن هذا الدور يُظهر إعجاب شعوب المستعمرات العربية بالإذاعة البريطانية، قائلاً فيما سبق اقتباسه: "لا أستطيع القطع فيما إذا كانت هذه النظرة إلى الـ (بي بي سي) أثر من الآثار التي خلَّفها الاستعمار"، وإن كان سعيد بالفعل لا يدرك العلاقة المتبادلة بين الإذاعة البريطانية والاستعمار، فإن هذا يستدعي نقداً أقوى مما وجُّه هنا لتجاهله لتلك العلاقة رغم إدراكه لها. لقد سبق لسعيد أن نشر كتاباً مُهمَّاً بعنوان "تغطية الإسلام" كشف فيه كيف تصنع الأجهزة الإعلامية الأميركية صورة سلبية عن الإسلام والمسلمين، والقدر الهائل من التأثير الذي تمارسه على وعي الأميركيين، فكيف ينكر معرفته بدور أجهزة الإعلام البريطانية، التي أُسِّست في حقبة الاستعمار، في التاثير على وعي الشعوب العربية؟

في أواخر حياته كتب سعيد عن سيرته الذاتية، وتعرَّض لوضعيته ككاتب له أصول شرقية، عاش في الغرب إبان فترة اتسمت بمعاداة التعدُّد الثقافي. وركَّز على المنفى بوصفه حالة عقلية ونفسية تتحكَّم بالتفكير والكتابة لدى أصحاب الثقافات المتعدِّدة. وفي تلك الفترة اهتم بوصف ما يجب أن يكون عليه حال المعرفة، لا ما هو كائن فعلاً، فكتب:

"... يبدو لي أنه يجب أن توجد فرضية نظرية حول أنه في الأمور التي تخصّ تاريخ الإنسان والمجتمع، فإن كلَّ ما يُعدُّ إضافة وفكرة بسيطة حول ما هو حقيقي وواقعي، يجب أن يُعزى إلى العنصر المركزي المتعلق بعمل الإنسان: المشاركة الفعلية للبشر في صنع الحياة الإنسانية. وإن كان الأمر كذلك، يكون صحيحاً أيضاً، باعتبار الطبيعة ذاتها للعمل الإنساني في مجال بناء المجتمع والتاريخ، أنه من المستحيل القول عن العمل أن نتاجاته نادرة ومحدودة جداً وغير قابلة للفهم، بقدرٍ يؤدِّي إلى استبعاد البشر الآخرين وخبراتهم وتواريخهم. وأكثر من ذلك، أرى أن هذا النوع من العمل الإنساني،

الذي هو العمل المعرفي، إنما يتم داخل هذا العالم، إنه قائم ومتموضع في العالم، ويتعلَّق بالعالم"[15].

كون أن الفكر فعلٌ إنساني يُمارَس داخل العالم، فهذا يعني أنه يتأثر بوضعية منتِجه والصراعات التي يخوضها والمصالح التي يتطلَّع إليها، وأنه ليس نشاط معرفي خالص، يهدف إلى بلوغ الحقيقة في ذاتها ومن أجل ذاتها. ومن هنا يرى سعيد أن المعرفة الغربية ملوَّثة بالانشغالات الدنيوية والمصالح المادية وملتبسة بعلاقات القوة، ويطالب بأن تُعمل فيها نظرة نقدية تكشف هشاشة ادِّعاءات علميتها وموضوعيتها. وبسبب الطبيعة الملتبسة للمعرفة وتداخُلها مع ما هو إنساني ومجتمعي، ينفي عنها سعيد الطابع القطعي الذي يضع هويات وثقافات وتواريخ الأمم في تعارض يؤدِّي إلى صراعات بينها. ولا شك أن سعي سعيد لحلّ مشكلة صدام الهويات الحديثة، ودحض وهم نقائها، يعدُّ مساهمة مُهمّة، رغم أن الحلّ الذي قدّمه يتطلَّب فحصاً نقدياً.

لم يقتصر عمل سعيد على نقد التمثيلات الأوروبية لشعوب الشرق والجنوب فقط، وإنما عمل على موضوعات تمسّ الأوضاع المعاشة لتلك الشعوب، ومن ذلك نقده لدور النُخب الوطنية الجنوبية في حقبة ما بعد الاستعمار. رأى سعيد أن معظم النتاجات الفكرية للنُخب الحديثة في الجنوب جاءت رداً على الطريقة القاصرة التي نظرَ بها الغرب الإمبريالي إلى شعوب الجنوب، وقلَّل بها من مكانة ثقافاتها. وهنا صارت قضايا القومية والتنمية والتحديث أبرز الموضوعات التي نالت اهتمام مثقفي الدول التي وُلدت من المستعمرات. وسعى سعيد لاستجلاء الطريقة التي نُوقشت بها هذه الموضوعات، معتبراً أن حقبة ما بعد الاستعمار شهدت حراكات واسعة في الجنوب وفي الغرب نفسه، لأنها تطلَّبت أن يعيد الغرب ترتيب أوضاعه ليتماشى مع الوضع العالمي الجديد الذي فرضه

15 Said, Edward: *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays* (New York: Granta, 2000). P. 356.

مولد دول الجنوب المستقلة. وخلص إلى أن الغرب لم يستطع أن يُحدث تغييراً حقيقياً في نظرته للشعوب الأخرى، توافق مطلوبات التعايش معها في عالم ما بعد الاستعمار.

يجب التذكير هنا بأن سعيد يرفض أن يُعامل الغرب على أنه كينونة غير تاريخية ذات صفات ثابتة؛ فكما انتقد فكرة أن للشرق طبيعة متجانسة، رفض أيضاً القول بتجانس الغرب، رائياً أنه توجد تمايزات كثيرة بين شعوبه وبلاده المختلفة، التي تشهد من وقت إلى آخر خروجاً عن النظام. وبالتالي، لا يمكن أن تُنسب إليها هوية ثابتة تختزل تعدُّدها، وتهمل حركيَّة مجتمعاتها. ومع إدراكه للتنوع القائم في الثقافة الغربية، يركز سعيد على النمط السائد فيها، المتوائم مع ممارسات السيطرة الخارجية، وهذا ما يسمح له بالحديث عن ثقافة "غربية استعمارية وإمبريالية".

يعلِّق سعيد على المكانة التي حازها مبدأ الهُوية في تنظيم مجتمع العصر الحديث، موضحاً أنه كان قد صار مرتكز التصوُّر الأوروبي للدولة والقومية منذ وقت مبكر، وفي الوقت نفسه صاغ الأساس العميق لمقاومة الهيمنة الأوروبية في فكر الجنوب، الذي برز بعد القرن التاسع عشر. وكتب في هذا المعنى:

> **"مبدأ الهوية هو مبدأ سكوني أساساً يشكِّل لباب الفكر الثقافي خلال العهد الإمبريالي. إن الفكرة الوحيدة التي لم يكد يمسها التغيُّر إطلاقاً، عبر التبادلات التي بدأت بانتظام قبل نصف ألف من الزمن بين الأوروبيين و(آخريهم)، هي أن ثمة شيئاً (جوهرانياً) هو (نحن)، ... لكن أيّاً كان من ابتكر هذا النوع من فكر (الهُوية) فإنه مع حلول القرن التاسع عشر كان قد أصبح العلامة المائزة لثقافات الامبريالية، إضافة إلى تلك الثقافات التي كانت تسعى إلى مقاومة التطاولات الأوروبية العدوانية عليها"[16].**

16 إدوارد سعيد: **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبوديب (بيروت: دار الآداب، 2014). ص. 23.

وفي مقابل الفكر الذي يشدِّد على أحادية الهوية، سواء لدى الأمم الغربية أو شعوب الشرق والجنوب، يؤكِّد سعيد ميله إلى فكرة الهجنة وتعددية الهويات، فيكتب:

"إن لاصقات مثل (هندي) أو (امرأة) أو (مسلم) أو (أميركي) ليست بأكثر من نقاط انطلاق سرعان ما تُخلَّف وراءنا إذا ما تم اتباعها لحظة واحدة إلى مجال التجربة الفعلية. لقد عززت الإمبريالية خليط الثقافات والهويات على مستوى كوني. غير أن أسوأ هباتها وأكثرها اتساماً بالمفارقة الضدية هي أنها جمعت الناس على الاعتقاد بأنهم بيض، أو سود، أو غربيون، أو شرقيون ... لكن كما أن الناس يصنعون تاريخهم الخاص، فإنهم بالضبط يصنعون ثقافاتهم وهوياتهم الأعراقية. ليس بوسع أحد أن ينكر الاستمراريات الملحة للتراثات العريقة، والمساكن المعززة المتصلة، واللغات القومية، والجغرافيات الثقافية، لكن يبدو أن ليس ثمة سبب سوى الخوف والتحيز في المضي في الإلحاح على انفصاليتها وتمايزها، كأنما ذلك هو كل شيء تدور عليه الحياة الإنسانية"[17].

رغم أن سعيد يعرب هنا عن قناعته بأن الإمبريالية هي التي رسَّخت صراع الهويات والثقافات، فهو يرفع مكانة الهجنة على التمايز وكأن تنوع الهويات والاعتزاز بالاختلاف مشكلة في ذاته، وليس صنيعة الإمبريالية. وليتغلب على صدام الهويات، فإن سعيد لا يستهدفه في مهده الذي نشأ فيه والذي أنتج السلوك الإمبريالي نفسه، وهو التصور الأوروبي الاستعلائي للذات الجماعية، الذي برَّر غزو العالم وأجاز السيطرة على الآخرين. وبدلاً من أن ينتقد الطرف الذي يجب أن يُصحَّح موقفه، ينتقد سعيد تمايز الهويات في ذاته مرجِّحاً الهجنة، وهذا غير ممكن في ظروف الاستعلاء الأوروبي القائم على ادِّعاء هُويَّة نقية ورفيعة، تعود إلى أصول إغريقية – رومانية، مع وصم الشرقي أو الإفريقي بأنه صاحب هوية وضيعة تملك ثقافة منحطَّة. فهل يمكن للفلسطيني مثلاً أن يعتنق فكرة الهجنة ويتخلَّى عن الهوية التي تميزه عن الذين اغتصبوا أرضه باسم هوية

17 المرجع السابق، ص 26.

ثقافية أو دينية نقية، يرفعون بها أنفسهم فوق إنسانية الفلسطيني[18]؟ لا يرى سعيد أن المشكلة تكمن في منظور التراتب الذي تنظر الثقافة الغربية إلى العالم من خلاله، ولا تكمن في تمايز الهويات.

إن هذا النوع من الآراء التي تخشى ممارسة النقد العميق وتقف عند سطحه، تؤكِّد ما ذهب إليه وائل حلَّاق من أن سعيد لم يرغب في نقد الحداثة نقداً جذرياً يكشف حقيقة أن أزمةً أخلاقية عميقة تتحكَّم بمشروعها. وبدلاً من ذلك انتقدها بطريقة ساهمت في تشتيت معالم المشكلة الأساسية، وذلك بتشكُّكه في مفاهيم الهُوية والقومية والانتماء، التي يؤثر تفكيكها على تماسُك وبقاء المجتمعات التي تعيش السيطرة، بينما هي تسند وجود الذين يمارسون السيطرة. وهنا ينتقل سعيد ليؤدي دور المفكِّر الناصح، لا المفكِّر الناقد، فبدلاً من أن يفضح تجدُّد أشكال السيطرة وعدم زوالها بخروج الأوروبيين من المستعمرات، ينصح بتبنِّي هويَّات هجين وملتبسة، ويدعو للانتماء إلى المنفي واللا مكان، في وقتٍ يُعاد فيه احتلال المستعمرات السابقة وتشتيت شعوبها بطرق جديدة، وهذه مواقف تُضمِر تشكُّكاً وتردُّداً تجاه الصراع المستمر بين قوى السيطرة الغربية وشعوب الجنوب. مرة أخرى، لا يمكن تفسير هذا التردُّد إلّا بالوضعية التعارضية التي كان سعيد يفكِّر ويكتب في ظلها: وضعية التفكير في الجنوب من موقع الذين يعيشون في الشمال.

الراجح أن تمييز سعيد بين نوعين من المعرفة الغربية: نوعٌ منحاز يقدِّم تمثيلات سالبة للبشر ويدعم القمع، ونوعٌ آخر له طابع نقدي ويضطلع بدور تحرُّري، هو الذي يلهم مفهومه للمثقف كناشط يعيش في منفى، فهذا الازدواج

18 بخصوص حلّ المشكلة الفلسطينية الإسرائيلية، تبنَّى سعيد فكرة دولة واحدة بهويتين، معتقداً بامكانية تعايشهما. ورغم أنه كان هنا متسقاً مع فكرته حول هُجنة الهوية وتعدُّد الثقافات، إلا أن هذا التصور يبدو خيالياً في ظل عالم تسيطر عليه الولايات المتحدة الداعمة دائماً لإسرائيل. ففي ظل غلبة الطرف الإسرائيلي لن يتعلق الأمر بالتخلي عن تمايُز الهويات، بما أن الدولة الاسرائيلية تأسست على هوية دينية يعتقد اصحابها أنها ذات امتياز يعلو على التاريخ.

يخلق التباساً يصعب معه اتخاذ موقف جذري من المعرفة الغربية لشخص تشكَّل وعيه داخلها وفي الوقت نفسه يريد أن يحوِّلها من الداخل. إن وضعية كهذه لا تساعد إلّا على اتخاذ مواقف بينيَّة تضفي تلُّوناً على كل شيء، فتصبح الهوية في حال هجنة ويصبح الغرب نوعاً من "المنفى الاختياري".

إن التباس المواقف هو ما يميِّز فكر سعيد: التأرجح بين التمايز والهُجنة فيما يخصّ الهوية، والتردُّد بين إدانة الاستعمار الذي يشكِّل الوجه المميِّز للحداثة، وبين الاعتقاد بأن تراثها التنويري هو الحل لمشكلات العالم، وأخيراً، التقلُّب بين الدفاع عن شعوب الجنوب ورفض الارتباط بمن ينتمون إليها. حول جدوى هذا النوع من التأرجُح، أو التفكير البينِي، يدافع سعيد عن طريقته في المناورة، والتحرُّك بين المواقف الواضحة الصريحة، فيخاطب قارئ كتابه قائلاً:

> **"... إذا اعتقدت أن التراثات ثابتة جوهرياً والهويات متشكلة وستبقى على حالها، فإن التاريخ عندها سينعدم. وعندها لا يكون بوسعك أن تكتب التاريخ، أو تفكر بالتاريخ أو النظرية أو أي شيء آخر يتدخل في التاريخ. ولسوف يصبح عندها مجرد سجل وقائعي لما جرى ويجري [...] وبهذا المعنى يقوم المرء بالتمايزات التي ذكرتها: هنالك الغرب، والفكرة الثقافية عن الغرب، والجبروت الاقتصادي للغرب، وسوى ذلك. لكن هذه التمايزات لا تستنفد كل ما يتواجد داخل النظام. ثمة على الدوام حالات مقاومة واستثناءات، والأمر يعتمد بالتالي على ما تحاول تسجيله، أو مناقشته، أو تحليله"[19].**

لا شك أن هذا النوع من المواقف يناسب الأسئلة المعقدة التي لا تقبل حلاً بسيطاً، وأكثر إغراءً للباحث عميق المعرفة الذي يتوخَّى نظراً مدقِّقاً. ولأن سعيد كان مشغولاً في مشروعه بإثبات الطبيعة التعدُّدية للثقافات، وتحرير حركية تواريخ الأمم من قبضة المركزية الغربية، التي لكي تبرِّر القمع ظلت تحافظ على منطق التضاد بين البشر عن طريق الثنائيات؛ كان عليه أن يتحرك في النطاق الممتد بين الثنائيات البسيطة، ساعياً لموضعة نفسه فيما

---

19 إدوارد سعيد: **العالم ...**، ص 146.

بينها. ولأنه كان عليه أن يكشف عن تواريخ الذين وصمَهم الغرب بأنهم بلا تاريخ، وجب عليه أيضاً أن يبقى في منطقةٍ بين الطرفين، حيث تحصل الذاتيات العديدة الموزَّعة بينهما على اعتراف بتاريخيَّة تمتاز بحالة صيرورة متصلة. لا شكَّ أن هذه الضرورات كانت تدعو سعيد لأن يقدِّر، في بعض المواضع، اللا تمايز وتداخُل المواقف، والشيء المهم هو مدى مناسبة مثل هذه الحلول التي تتميَّز بالحذاقة النظرية، لمشكلة عملية تمسُّ حياة ملايين البشر وتنعكس على وجودهم الملموس، أعني مشكلة السيطرة الغربية المتعدِّدة الأبعاد، الواقعة على شعوب الجنوب.

إن صعوبة وضع سعيد مصدرها أنه يفكر ضد الاضطهاد مستخدماً ثقافة تقرّ مبدأ الاضطهاد، وبالانطلاق من هذه الوضعية التعارضية يقترح الحل نفسه لطرفين لهما موقعان متباينان في ميزان القوة، بينما لا يمكن مساواة الذي يعاني الاضطهاد بالذي يمارسه. إن سعيد، الذي لا ينطلق من نقد جذري للحداثة، يجد نفسه مضطراً لأن يتخذ موقفاً وسطاً بينها وبين الذين يعانون عنفها، مطالباً بهوية غير معنية بالتمايز، ويعني بذلك هوية ذات طابع هجين، تتخارج من ذاتها لتقاوم التمركُز[20]. وهذا يختلف عن وضعية المفكِّر الذي ينتقد الغرب لأنه ضحية إمبرياليته، ولا بدَّ له من أن يشدِّد على تمايُز التواريخ والثقافات والمواقف الأيديولوجية، التي تعني، في مجموعها، تمايُز الهُويات، إذ لا معنى للمطالبة بالحقوق وردِّ المظالم في ظلِّ عدم تمايُز هُويات الأطراف المتنازعة. إن التركيز الأكثر وضوحاً على المواقف البينية يظهر لدى الذين جاءوا بعد سعيد من مفكري ما بعد الاستعمار، خاصة هومي بابا، الذي يتناول الفصل التالي الملامح المميِّزة لفكره.

---

20 للتوسُع حول تصوُّر سعيد لهجنة الهوية، انظر الفصل المعنون "الهوية والامبراطورية: إدوارد سعيد وتأويلية المنفى"، في: فتحي المسكيني: **الدين والامبراطورية: في تنوير الإنسان الأخير** (الرباط - بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016).

مناهضة السرديات الاستعمارية:
هومي بابا

رأى إدوارد سعيد أنَّ التحرُّر من المتن الاستشراقي للفكر الغربي يساهم في التحرُّر من سلطة متون التراث الجامد لدى الأُمم المختلفة. وخاصة الشعوب العربية، التي اعتقد أنَّ نقد تمثيلاتها الغربية سيغذِّي لديها دافع الفكر النقدي، فكتب:

"... أردت أن يستفيد القراء ممّا قمت به لعلهم ينتجون دراسات جديدة خاصة بهم، تكون كفيلة بإنارة التجربة التاريخية للعرب والآخرين وفق طراز كريم ومكين. لقد حدث ذلك، دون ريب، في أوروبا، والولايات المتحدة، وأستراليا، وشبه القارة الهندية، والكاريبي، وإرلندا، وأمريكا اللاتينية، وأجزاء من أفريقيا. وإنني بالغ السعادة والرضى لأن الاستشراق قد شكل، في الغالب، فارقاً في الدراسات النشطة للخطابات الأفريقية والهندية، وفي تحليلات تاريخ التابع (subaltern history) وفي إعادة تجسيد ما هو بعد كولونيالي ..."[1].

أثمر جهد سعيد بسرعة لدى المفكرين الهنود وكان تأثيره عليهم أكبر مما كان على مثقفي المنطقة العربية، لأن تسارع نمو المجتمعات الهندية في العقود الأخيرة وضع مثقَّفيها أمام ضرورة معرفة الأسس التي نهض عليها المجتمع الهندي الحديث، ودور التركة الاستعمارية في تشكيله. وبما أن النقد ما بعد الاستعماري وجَّه عنايته للكشف عن بنى النُظم والمؤسَّسات الاستعمارية، بإظهار الطابع الموحَّد لخطاباتها ودراسة الملامح المتسقة لتأثيراتها في حقول

---

1 إدوارد سعيد: **العالم** ...، ص 114.

المجتمع والسياسة والثقافة، فقد ساعد ذلك على أن يشارك مفكرو الجنوب في نقد المسار الذي اتخذه ظهور المجتمعات الحديثة، منظوراً إليه من بلاد الجنوب، وكان المفكر الهندي الأصل هومي بابا (Homi Bhabah) أحد الذين أعقبوا سعيد وساهم كثيراً في تطوير مجال النقد ما بعد الاستعماري.

ساهم كتابان في رفع مكانة هومي بابا كمفكر عالمي، الأول هو "الأمة والسرد" (Nation and Narration) وهو مجموعة مقالات لمجموعة مؤلفين قام بابا بتحريرها، والكتاب الثاني هو "موقع الثقافة" (The Location of Culture) وهو مجموعة مقالات نشرها بابا في فترات مختلفة، ثم جمعها في هذا الكتاب. وتتوزع نصوص بابا الأخرى في عدَّة كتب حرَّرها آخرون، وتشمل مواضيع متفرِّقة تمتدُّ من الفن، كما في كتابته عن الفنان التشكيلي الهندي أنيش كابور، إلى قضايا متنوعة مثل التعدُّدية الثقافية ونقد النظرة العرقية. هذا بالإضافة إلى أنه كتبَ مقدِّمات عدد من الكتب المهمَّة، منها بعض كتب فرانتز فانون.

النقطة المركزية في عمل هومي بابا هي نقد ثبات الهوية في صورها المختلفة، القومية والثقافية والإثنية والجمالية، والتأكيد على الطابع الديناميكي لطرق تعريف الذات والآخرين. وبهذا فهو يتحرّك في المواقع التي تُولد وتتفكَّك فيها الهُويات، وتظهر فيها بوصفها حالات من التخلُّق المستمر. في حقل السياسة يتحرك فكر بابا بين طرفين يصعب التوفيق بينهما، هما الليبرالية والماركسية. فمن جهة الليبرالية يتبنَّى بابا فكرة الحرية ويحتفي بالفردية، ومن جهة الماركسية يتبنَّى مقاومة الاضطهاد والاستغلال بتفكيك أُسسه الاجتماعية، وينقلها من مجال الطبقة إلى حيث تعمل آليات التمييز بين الإثنيات والأنواع. وفي جانب العلوم الإنسانية، يميل بابا إلى التحرُّك في مناطقها البينية والمتداخلة. وبهذا النوع من العمل المتنوع ظل يحفِّز تقاليد الحراك والتنقل بين جميع المجالات، وصارت السمة المميزة لفكره هي الانفتاح واللا تحدُّد، والتأكيد على الطابع الخلَّاق والاحتمالي للمعرفة والوجود.

في مقدِّمة كتاب (الأُمة والسرد)، الذي يجمع نصوصاً لمؤلفين متبايني الاتجاهات تناولوا موضوع الأُمة في أزمان مختلفة، من إرنست رينان إلى جيمس سنيد، وصفَ بابا الطريقة التي يتشكَّل بها إدراك الأُمة بأنها ذات طبيعة رمزية تماثل الطبيعة السردية للروايات الأدبية. ويرى أن ما توصَّل إليه بندكت أندرسون بخصوص دور المخيِّلة في صناعة تصوُّر الأُمة لذاتها وتشكيل هويتها ينقل دراسة نشأة الأُمم ومسارات تشكُّلها إلى منطقة جديدة، هي الدور الذي تلعبه الفاعلية الرمزية في تأسيس المجتمعات الإنسانية.

لقد كان معلوماً أن للسرديات دوراً كبيراً في تشكيل الكيانات الاجتماعية المسمَّاة "قبل حديثة"، مثل القبيلة والعشيرة، أما المجتمعات الحديثة، وخاصة تلك التي تقوم على مفهوم الأمة، فنُظر إليها إلّا على أنها تقوم على العقلانية السياسية، لتفارق الأنماط التقليدية للكيانات الاجتماعية وتصبح أبرز المعالم المميِّزة لحقبة الحداثة. ولكن مساهمة أندرسون ليست سوى عتبة يدخل منها بابا إلى الساحة التي يريد فحصها، وهي منطق تشكُّل البناء الرمزي للهُويات القومية، وهو منطق يصفه بابا بأنه متعدِّد المكوِّنات، وله طبيعة نزاعية تتطلَّب تطوير استراتيجيات تفاوضية بين المكونات المختلفة لسرديات الهوية الساعية لاكتساب صيغة متماسكة. ومن هنا يشبِّه منطق تشكُّل صورة الأمة ببنية السرد، ويتتبَّع العلاقات التي تتولَّد بين السرديات المتباينة المتعايشة في فضاءات قومية، مستخدماً مفاهيم تجريدية لا يخلو شرحها من صعوبة لا مفرّ من التعرُّض لها هنا باختصار.

يرى بابا أن المخيِّلة التي تتأسَّس عليها القومية، كعلامة مميِّزة للحداثة، هي بنية قابلة للتفكُّك بمجرَّد أن تُواجَه بسرديات أخرى، بما أن كل سردية هي جملة ملفوظات أو خطاب يقوم على تقاليد تشكِّل في مجموعها تراثاً معيَّناً. وخطابات الأُمم حول نفسها لا يمكن أن تؤدِّي وظيفتها الرمزية بمعزل عن

خطابات الأُمم التي تريد تلك الأمة أن تميِّز نفسها عنها. ويقول إن هذا يصدق هذا بوجه خاص على خطاب القوميات الأوروبية لأنه نشأ في سياق عالمي، فقد ميَّزت الأمم الأوروبية بعضها عن بعض من ناحية، وميَّزت من ناحية ثانية بين الأمم الأوروبية ككل والأمم الأخرى. وحيث يعتقد المفكرون الغربيون أن الحداثة وُلدت كلحظة عالمية مع نشأة القوميات الأوروبية، يتجلّى مأزق القومية إذ تُعرض كسرديات جماعية. يقول بابا: "إن ادِّعاء الأمة الانتماء إلى الحداثة، بوصفها شكلاً مستقلاً لعقلانية سياسية، يصبح قابلاً للمساءلة إذا تبنَّينا منظوراً بعد حداثياً"[2]. وليوضِّح معنى قوله هذا يقتبس من المفكِّر الهندي بارتا تشاترجي، مايلي:

> **" تسعى القومية لتمثيل نفسها في صورة (عصر التنوير)، وهي تفشل في ذلك لأن التنوير نفسه لكي يؤكد سيادته كمثال عالمي، يحتاج إلى ما يعتبره (آخر) بالنسبة له. وإذا كان لا بد للقومية أن تحقِّق ذاتها في العالم الحقيقي بوصفها عالمية فعلاً، فإنها في الواقع تقضي على نفسها"[3].**

يُلحِق بابا بهذا الاقتباس أُطروحة غلنر، الذي يرى أن الضرورة التاريخية لفكرة الأمة، المتمثلة في صياغة تصوُّر عن "عالمية" ذات ملامح مجرَّدة، تتعارض مع العلامات الدالة على عاطفية الثقافة القومية، التي تعبِّر عمَّا هو عارض ولحظي. وفيما وراء السرديات التي تكتسي بالعموميات، يستقصي بابا ما هو محلي ويتجلّى في الحياة اليومية التي تتشاركها الجماعة وتروي فيها قصصها، وتصوغ بها صورتها عن نفسها.

فيما بين سرديات النُخبة والجماعات الشعبية تظهر توترات تخلق صدعاً في هويات الأمم الحديثة، فبينما تجعل السرديات من الشعب مرجعاً لها تتحدث

2 Bhabha, Homi K.: ‘DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation’, in Bhabha, Homi. K. (ed.), *Nation and Narration*, (London: Routledge, 1990). P. 93.

3 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

عنه وتنسب نفسها إليه، فإن الشعب لا يمثل بداية السردية أو نهايتها. وحسب قول بابا، يمثل الشعب الحدّ الفاصل بين السلطة العمومية لما هو مجتمعي والقوى التي تدلُّ على تباين وتنوُّع الهويات بين عامة المواطنين. والشعب عنده هو الناس الذين يوجدون فيما بين الكلية المسمَّاة "المجتمع"، وشروط حياتهم التي يعيشونها بطريقة تضعهم في مواجهة بعضهم. إنهم، إذ ينشئون ما هو كُلِّي وتجريدي عن المجتمع والأُمة، لا يوجدون فعلياً إلا خارج تلك التجريدات. وسرديات الأمة هي التي تخلق اللُحمة بين هذين الشرطين اللذين يصعب تعايشهما مع بعضهما، والضروريين أيضاً لهوية الأمة. إن الصدع يسكن الذات القومية في اللحظة التي يسمح بظهورها ويطبعها بالتعدُّد، وبهذا فإن السارد الذي يتحدث من موضع معيَّن داخل الأُمة يصبح مسروداً أيضاً من منظورٍ آخر ينشأ داخل الأُمة ذاتها، والتعبير الأكثر صحة أنه يوجد في مكان ما، لا داخل ولا خارج سرديَّة الأمة، وإنما في علاقة تنشأ بين مكوناتها.

بعد أن يُحدث بابا هذا الصدع في سردية الأُمة، ويكشف عنه عبر نماذج أدبية عاكسة لتعدُّدية أصوات المتحدِّثين داخل المجتمعات، يقول إن التهديد الثقافي لن يُرى عندئذٍ بوصفه آتياً من الخارج، لأنه يصبح تجربة معاشة وجزءاً من خبرة تأسيس الأمة وإدراكها لذاتها. ومن هنا يصبح صوت الأُمة غير متمركز وغير أحادي، فينتج أصواتاً أخرى تتحدَّث من الهامش. وهنا لا يصبح عقل الأُمة مستخلَصاً من توازنها الداخلي الذي يحتكم إلى قانون عقلاني يقود إلى خير الجميع، كما كان متصوَّراً في مستهلِّ الحداثة، ولكنه يصبح محدَّداً بما يوجد خارجها. وحسب تعبير فوكو:

> **"إن كلَّ دولة في تنافس دائم مع البلاد الأخرى والأمم الأخرى وليس ثمة شيء أمام الدولة إلا نضال مستقبلي غير محسوم. إن على السياسات الآن أن تتعامل مع تعدُّدية دول لا يمكن اختزالها تتنافس في تاريخ محدود ... فالدولة هي صيرورة نفسها"[4].**

4 المرجع نفسه، ص. 301.

من خلال نقض ذاتي لمفاهيم الأمة والشعب والدولة ينتج عن تبنّي اسراتيجية تفكيكية تقوم على تغير موضع السارد، ينقض بابا عالم الحداثة ويقود مفاهيمه الأساسية إلى منطقة الصفر، حيث تولّد تلك المفاهيم نقائضها ويبرز عالم جديد لا يمكن تعريفه بدقّة وبطريقة تقوم على تمايُز حاسم. إنه عالمٌ ما بعد حداثي لكنه أيضاً ما بعد استعماري، يميِّزه اللا يقين وقابلية التخلُّق من جديد بطرق مختلفة تحتل منطقة بينية لدى الذات الجماعية، حيث تبرز قابلية الترجمة المتبادَلة بين الذوات المتباينة. يقول بابا:

"يتولَّد الاختلاف الثقافي من اللحظة الحدودية للترجمة التي يصفها بنجامين بأنها (foreignness of languages). إن الترجمة تمثل لحظة قصوى للمصير الرمزي للكتابة التي تولِّد باستمرار حركة تكافؤ بين التمثيل والمرجع، ولكنها لا تتخطَّى حدود العلامة أبداً"[5].

هذا التعريف للترجمة، بوصفها فعلاً ينتج عن الاختلاف الثقافي، يحتاج توضيحاً بلغة أخرى غير لغة بابا المغرقة في التجريد. إنه يرى أن سردية الأمة عن نفسها إذ تعبر فضاء تصوُّرات أُمَّة أو أُممٍ أخرى، فهي لا تعرض للوعي حقيقة معينة سوى أنها تدرك نفسها كأُمَّة عن طريق صيغ رمزية، قابلة للفهم بطريقة الآخرين في تصوُّر أنفسهم. وبالتالي، لا تدرك الأمم خارج نطاق البناءات ذات الطبيعة الرمزية. عبر مصطلح "الترجمة"، كفاعلية قابلة للاشتغال في كل الثقافات، وسَّع بابا نطاق اشتغال فكرة الهجنة التي صاغها سعيد، فلم تعد الثقافة تتموضع بين ثقافات أخرى بوصفها مزيجاً منها، أو أحد تنوعاتها، ولكنها صارت تُرى بأنها، من حيث طبيعتها الذاتية، قادرة على هضم الثقافات الأخرى وتبادُل المواقع معها، ولا تتحدَّد إلّا بغيرها، وفي علاقة بها.

في كتاب (الأمة والسرد)، يقول بابا إنه لم يرغب في وضع نظرية حول الأُمة وإنما أراد الكشف عن كيف يتخلخل مفهومها بطريقة خلاقة بينما

---

5 المرجع نفسه، ص 314.

يُختبر من مواضع تفسيرية متباينة، لا تصدر عن مركز السردية المؤسِّسة له. ويستخلص من ذلك أن الحراك الذي يتولَّد في صورة ترجمة ثقافية عابرة للحدود وصانعة للفضاءات البينية، يبرز بوضوح أكثر في المناطق التي تزخر بالتنوع الثقافي والإثنيات المختلفة والمهاجرين من أُمم عديدة، وتحديداً في المدن، حيث تتباين مناظير السرد وتتخلَّق الهويات، وتتقاطع في حركة مستمرة تحفِّز الانفتاح على الخارج عبر خطاب ثنائي الأطراف يعيد التفكير في السرديات الصانعة للهوية[6].

إن الأطروحة الأساسية التي يركِّز عليها بابا هي أنه وراء التجانس الظاهري لسرديات الأُمم يكمن التعدُّد وانشطار وتشظِّي وحدة الجماعة، أي هجنة الهوية وليس نقاء الأصل، ومن خلفها يعمل منطق الاختلاف وليس التطابق. ومن هنا يتَّضح أن الانشغال بتفكيك الوحدة الظاهرية للمفاهيم والخطابات، والكشف عن قابليتها لإعادة الانبناء، متأثراً بدريدا، هو ما يميِّز مشروع بابا عن سعيد. وهو في الوقت ذاته الشيء الذي يربطه به، فقد اعتنى سعيد أيضاً باستجلاء مظاهر التعدُّد والهجنة ونقد فكرة الأصل الواحد. ويختلف بابا عن سعيد بتركيزه على تشظِّيات الوحدة وتفكُّك كلية الظاهرة المعينة، وهي هنا الأُمة، إلى حدٍ تفقد فيه مركزها ليتلاشى في الزمن، ولا يبقى لها وجود إلّا في المخيِّلة.

في المقال الختامي بكتاب (الأمة والسرد)، يحرِّف بابا اللفظ الإنجليزي (dissemination) الذي يعني: الانتشار، ويتضمَّن أيضاً معنى التشتُّت في الأرض، والذى كان دريدا قد استخدمه عنواناً لواحد من أهم كتبه، تناول فيه الهجرة وانشطار الذوات وتعدُّد الهُويات. يكتب بابا الكلمة (DissemiNation)، ملمِّحاً الى ارتباط الشتات بالأمَّة في ذاتها، لا بالفرد الذي تقطع الهجرة صلته بالأمة التي ينتمي إليها.

---

6 المرجع نفسه، ص 320.

معيداً النظر في فكرة الهُوية من منظور الفرد والجماعة، أورد بابا في افتتاحية كتاب (موقع الثقافة) عن السمة الأساسية للعصر الحاضر، ما يلي:

"الجديد على المستوى النظري، والحاسم على المستوى السياسي، هو الحاجة إلى المضي بالتفكير أبعد من سرديات الذات الأصلية والبدئية والتركيز على تلك اللحظات أو السيرورات التي ينتجها الإفصاح عن الاختلافات الثقافية. فهذه الفضاءات (البينية) تفسح المجال لبلورة الاستراتيجيات المتعلقة بالذات والذاتية –فردية كانت أو جماعية– الأمر الذي يطلق دواليل [علامات] جديدة للهوية، ومواضع جديدة للتعاون والتنازع، لدى القيام بتحديد وتعريف فكرة المجتمع ذاتها"[7].

يتناول بابا الكيفية التي تُصاغ بها هويات الأمم الحديثة التي تمثل موضوع اهتمامه الأساسي، وخاصة في كتاب (موقع الثقافة)، ويصيغها في صورة قضية إشكالية على النحو التالي:

"والسؤال هو كيف تُشكَّل الذوات بينيّاً، بما يزيد على مجموع أجزاء الاختلاف (الذي عادة ما يُرتَّب على النحو: عرق/طبقة/ جنس/ إلخ)؟ كيف تُصاغ استراتيجيات التمثيل أو امتلاك القوة في دعاوى الجماعات المتنافسة حيث يمكن لتبادل القيم، والمعاني، والأولويات ألّا يكون تعاونياً وحوارياً على الدوام، على الرغم من تواريخ الحرمان والتمييز المشتركة، وإنما قد يكون تناحرياً وصراعياً على نحو عميق، بل وقائماً على التفاوت والتباين أيضاً؟"[8].

يصف بابا الاختلاف بأنه ليس فرقاً ظاهرياً معرَّفاً مسبقاً، وهو ليس خصائص إثنية أو ثقافية بعينها، لكنه يعمل ضمناً في مناظير الجماعات المختلفة، فبينما يُعرَّف عند الجماعات المركزية من منظور سلطتها المستقرة، أي من تقاليد التمييز وتراثه، فإنه يتكشَّف لدى الأقليات والمستضعَفين بوصفه تفاوضاً معقَّداً ومتواصلاً، يسعى إلى إقرار ضروب الهجنة الثقافية التي تولد في

7 هومي بابا: **موقع الثقافة**، ترجمة ثائر ديب (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، 2004). ص 42.

8 المرجع السابق، ص 43.

لحظات التحول التاريخي. وعلى أساس الدور المحوري الذي يلعبه التراث يقلب بابا النظرة إليه فيراه متحولاً وليس ثابتاً، بعكس النظرة التقليدية إليه. ويقول إن التراث شكل جزئي من أشكال تعيين الهُويَّة، وهذا الشكل "إذ يعيد إخراج الماضي على مسرح الحاضر إنما يُدخِل إلى ابتداع التراث زمنيات ثقافية أخرى مباينة ومغايرة. وهذه سيرورة تحول دون أي نفاذ إلى هُويَّة أصلية أو تراث قار"[9].

ليس مهمَّاً عند بابا إنتاج خطابٍ نقيض حول الهوية والتأكيد على الذاتية غير الأوروبية من موقع مقاومة الهيمنة، والمهم عنده توضيح أن التصوُّر الأوروبي للحداثة، القائم على فكرة أن أصلها أوروبي ومصدره ثقافة الإغريق، هو نتاج مقولات نقاء الثقافة والهوية، التي لا تثبت أمام حقيقة أن الهجنة هي الأساس. يسعى بابا لتعقيد السردية الغربية للحداثة بإدخال سرديات مناقضة لفكرة التجانس القومي والوحدة الأصيلة للأُمَّة، ويوضح دور تشتُّت التصورات والانقطاعات داخل السرديات التي تُجمَع مع بعضها وكأنها وحدة متَّسقة. وهذا ما دعا المفكِّرة الأميركية ذات الأصل الهندي، جُرمندر بامبرا، لأن تقول عن كتاب موقع الثقافة إن بابا سعى فيه إلى زحزحة سرديات القومية من منطقة الوضوح واليقين الذاتي، التي تدَّعي الاستناد لحقيقة أصلية، إلى منطقة اللا يقين التي تصبح فيها تلك السرديات نتاج علاقات صراعية بين الخطابات، وحاصل حراك ثقافي يفتح المجال أمام سرديات أخرى ممكنة.

يرى بابا أن فاعلية فكر ما بعد الحداثة، إذا توقفت عند تفكيك السرديات الكبرى التي صاغها عصر التنوير، فإن فكرها سيكون محدود التأثير، وعليه أن يرى المركزية التى أنتجها التنوير بوصفها حدَّاً لنُطق التواريخ الأخرى، تسمح بإطلاق الأصوات التي قُمعت بواسطة مركزية التنوير: أصوات الأقليات والمستعمَرين والفلاحين والسكان الأصليين والنساء والمهاجرين واللاجئين ...

---

9 المرجع نفسه، ص 44.

إلخ. ويلخص تصوره هذا بعبارة موجزة يقول فيها "الحدُّ هو المكان الذي يبدأ منه شيءٌ ما حضورَه"، وبهذا يقلب التعريف التقليدي للحد، الذي كان يُرى نهاية الشيء والموضع الذي يمتنع بعده ظهوره، ومنطقة ابتداء ما هو مختلف.

هذه هي الطريقة التي يفسِّر بها بابا الاختلاف الثقافي، ونقده لمقولات الفكر الغربي، ينقض المركزية الغربية ويفكِّك سلطتها لكي تصبح، بقوة منطقها الداخلي لا بتأويل خارجي، موضع انبثاق تفكير آخر وهُويات مغايرة. لكن هذا التفكير الجديد والهُويات الوليدة لا تتسم بشيء من النقاء أو الأصالة، بما أنها نتاج منطق المغايرة، فهي تتحدَّد بالفضاء البيني الذي يتضمنها، ويمرُّ عابراً بتراثات وثقافات الجماعات المختلفة.

بهذا النوع من عمليات إعادة التعريف يواجه بابا مركزية الحداثة وتشظِّيات ما بعد الحداثة بوصفها نتاجات استعمارية. ويعيد تشكيل صورة نتاجات المجتمعات الحديثة، سواء كانت قوميات أو ثقافات أو متون أدبية، بوصفها خطابات رمزية. ويصف خطاب ما بعد الاستعمار بأنه نتاج استمرار "الوضع الكولونيالي"، في مقابل ما سمَّاه ليوتار "الوضع ما بعد الحداثي". وبتعبير الوضع الكولونيالي يقصد بابا السيطرة الغربية، الممتدة من شكلها القديم إلى الاستعمار الجديد، والساعية إلى فرض الحداثة بالقوة، فيكتب:

"إن الوضع ما بعد الكولونيالي هو بمثابة تذكرة مفيدة بعلاقات (الكولونيالية الجديدة) المتواصلة ضمن النظام العالمي الجديد، وبتقسيم العمل تقسيماً متعدِّد القوميات. ومثل هذا المنظور يمكِّن من تأصيل تواريخ الاستغلال ومن تطوير استراتيجيات المقاومة. بل إن النقد ما بعد الكولونيالي، علاوة على ما سبق، يمثل شهادة على تلك البلدان والجماعات –في الشمال وفي الجنوب، في المدن وفي الأرياف– التي تكونت بخلاف الحداثة، إذا ما كان لي أن أسُك مثل هذه العبارة. وقد تكون مثل هذه الثقافات ما بعد الكولونيالية المضادة

للحداثة عارضة وطارئة على الحداثة، منفصلة عنها أو في نزاع معها، تقاوم تكنولوجياتها الامتصاصية الظالمة، إلا أنها تنشر أيضاً تلك الهجنة الثقافية التي تميز شروطها الحدية كيما تترجم المخيال الاجتماعي لكل من المتروبول والحداثة، وبذا تعيد نقش هذا المخيال"[10].

عند بابا، تتملَّك الأطرف حداثة المركز بعملية يسمِّيها "الترجمة الثقافية"، وعبر نقد ما بعد الحداثة وإعادة تعريفها، يلتقي فكر ما بعد الاستعمار بالثقافات المضادة للحداثة ويُعيد تشكيل العلاقة الحدِّية بها. إن بابا إذ يهتم بمآلات ثقافات الجنوب في ظل وضعية ما بعد الاستعمار، فهو يفهم ذلك عبر علاقتها الحديَّة مع الحداثة، التي تظل عنصراً ضرورياً لمشروعه الفكري. وما يسمِّيه سعيد "الهجنة" شرطه عند بابا التحدُّد المتبادل القائم على علاقة التغاير في المنطقة البينية، وهذا هو شرط تلقِّي تأثيرات الحداثة عبر عملية الترجمة الثقافية، أي عملية انتقال المفاهيم والأفكار عبر الحدود والفضاءات البينية للثقافات المختلفة بما يتيح تشغيلها بطريقة متوافقة مع نُظمها الداخلية.

فيما وراء عناية بابا بالترجمة الثقافية والهويات العابرة للحدود، حيث لا انقطاعات جذرية وفروق ضدِّية، يظهر التداخل بين فلسفة الاختلاف عند جاك دريدا وفلسفة التكرار عند دلوز وغاتاري، اللتين تتعايشان في نصوص بابا رغم تقابلهما، لأنه يشتق فضاءات بينيَّة للفلسفات التي يستلهمها، مثلما يقوم على فتح فضاءات بينية للموضوعات التي يعمل عليها، وفي هذا المستوى يمكن قول إنه لا خلاف بين فكر بابا ونقاد ما بعد الحداثة من جهة أنه يسعى إلى نقد الحداثة من داخل مشروعها وتراثها، لا من خارجه. ولهذا يبدو مفهوم الحداثة ضرورياً لمشروع بابا رغم أنه ينتقده، ومن دونه يستحيل عنده تصوُّر العلاقة بين ثقافات العالم المعاصر. فهو يقول عن الفضاء المشترك لما يسميه (الـ ما بعد) (the post): "إن فضاء الـ مابعد يغدو فضاءً

10 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

للتدّخل في الهنا والآن"، وهذا التصور مصدره تشغيل بابا لمفهوم "الحد" كآلة تأويلية. وبتحليل أعمال أدبية وفنية معاصرة، يتوصَّل بابا إلى أن دور الحدِّ في تهجين الثقافات يضفي عليها بالضرورة طابعاً حداثياً، فيقول عن علاقة الفن بالترجمة الثقافية:

"يتطلب عمل الثقافة الحدودي مواجهةً مع جِدّة ليست جزءاً من متصِل الماضي والحاضر. فهو يخلق إحساساً بالجديد بوصفه فعلاً عاصياً ومتمرداً من أفعال الترجمة الثقافية. ومثل هذا الفن لا يكتفي باستحضار الماضي بوصفه سبباً اجتماعياً أو سابقة جمالية، بل يجدد الماضي ويعيد تصويره كفضاء (بيني) عارض يبتدع أداء الحاضر ويقطع اطراده. وبذا يغدو الماضي – الحاضر جزءاً من ضرورة العيش، لا [جزءاً] من الحنين"[11].

إن حاجة بابا إلى التراث الأوروبي الذي يحتل مركز فكره تظهر في استغنائه عن المعارف والمرجعيات غير الأوروبية، فثقافات وآداب وفنون شعوب الجنوب لا تظهر عنده إلا كموضوعات للتحليل والدراسة. وهي تكتسب هذه الوضعية بفاعلية التراث الغربي في الأساس، لا بقوة حضورها الذاتي. ورغم إنكار بابا لوجود فكر خالص فهو لا يستلهم إلا الفكر الأوروبي الذي يدَّعي النقاء، وكل ما يقوم به بابا تجاهه لا يتجاوز تهجينه بنصوص غير أوروبية تُخضع لمنهجيات الثقافة الغربية، ولا تصبح قادرة على النطق إلا من خلالها. إن المعارف والثقافات غير الأوروبية لا تنشط ولا ترى عنده إلا في ظلال الأفكار ذات الأصل الأوروبي، وبالتالي، فإن فكر ما بعد الاستعمار عنده يبدو مستحيلا خارج المشروع النقدي للحداثة. ويصبح جزءاً من السياق العام لما بعد الحداثة باستناده إلى مرجعياتها، مع رغبة تجاوزها. إنه الوضع نفسه الذي أعقب الحداثة، وعرَّفه الغرب بأنه "ما بعد حداثي"، بينما هو معرَّف من منظور بابا بأنه "ما بعد استعماري".

11 المرجع نفسه، ص 52.

إن تعويل بابا على التداخل والهجنة يصدر عن نقد دريدا لفكرة الأصل بتوظيف منطق الاختلاف. عند دريدا ينشأ معنى الخطاب عن اختلافات الكلمات، ويعمل منطق الاختلاف في النص وفي فهمه أيضاً، لينتج تفاسير عديدة، وتؤول تفاسيره هذه إلى تفاسير أخرى عديدة أيضاً، وفي هذه العملية المستمرة يتبدَّد المعنى ولا يُعثر عليه إلّا في الانزياح المستمر للتفاسير عن ما كان يعتقد أنه مركزٌ للنص يصدر عنه معنى أصيل. لقد استثمر سعيد أيضاً فكرة تلاشي الأصل في تحليله للسرديات التي تُنشيء بها الأمم صورة ذاتها وتصطنع بها هوياتها. ويوافقه بابا في ذلك، مستفيداً من شرحه لما سمَّاه التفسير العلماني لنشأة الأمة، فيكتب عن الفضاء الذي تحتله الأمة الحديثة:

> **"أن نحسب حساب هذا الفضاء العلماني، الأفقي لمشهد الأمة الحديثة المكتظ ... يعني أنه ما من تفسير واحد، يُرجِع المرء مباشرة إلى أصل واحد يمكن أن يكون كافياً. وكما أنه لا وجود لأجوبة متوارثة بسيطة، فإنه لا وجود لتشكيلات أو سيرورات اجتماعية منفصلة وبسيطة"[12].**

إن تعدُّد المصادر المؤثرة على تشكيل هويات الأمم الحديثة في الجنوب ليس مصدره السرديات وحدها بقدر ما أنه يعود إلى آليات السيطرة الاستعمارية التي قسمت الجماعات وزودت مخيلتها بخرائط توزيعها في فضاءات متناحرة تعيق تصورها لنفسها بطريقة إيجابية توافق مقتضيات خدمة مصالحها. بتعبير آخر، إن طرق تشكُّل هويات أمم الجنوب الحديثة مُتحكَّمٌ بها إلى حدٍ كبير وليست مجرَّد سرديات تنازع بعضها في فضاءات حرة الفاعلية، والمصادر التي تشكِّل السرديات تتغذَّى في الغالب على تصوُّر الجماعات لماضيها ومعرفتها بالكيفية التي كانت تصون بها وجودها وتحلّ عبرها مشكلاتها، وهي معرفة قد تكون متخيَّلة ومصطنعة إلى حد كبير، تتحكَّم بها الجهات التي تريد أن تفرض تصاميم معينة لنمط وجود الأمة.

---

12 المرجع نفسه، ص 268.

من هنا كانت التصورات السالبة عن الذات الجماعية، التي حقنَ بها الاستعمار عقول النُخب التي قادت مسيرة أمم الجنوب، هي التي حدَّدت إلى حد كبير كيف شُكِّلت هوياتها الحديثة وصُنعت الصراعات التي وضعت جماعاتها المختلفة ضد بعضها البعض وأعاقت تقدُّمها. وكان العامل الحاسم في ذلك أن نُخب الجنوب التي أخذت بزمام بلادها بعد الاستقلال، تبنَّت مركزية التاريخ الأوروبي ولم ترَ لشعوبها تاريخاً يمنحها حق أن توجد كأمم ذات استقلال حقيقي، فحكمتها بطريقة حافظت على تبعيتها لأوروبا.

خلاصة القول، إن بابا يهمل دور التركة الاستعمارية في التحكُّم بالعقول عبر التصور الذي صاغته لتاريخ العالم، وأعطت فيه أوروبا مكانة المركز. وهو يفكر في التعدُّد الثقافي من منظور الفكر الأوروبي نفسه، ويستمد عمله قوته من التصوُّرِ الحداثي للتاريخ الذي يتركز حول تواريخ عدد محدود من دول شمال غرب أوروبا، هي: بريطانيا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا. وتحت هذا التأثير المُعطى للحداثة، والقائم في سياق نقدها وزحزحتها عن المركز، تستحوذ منهجياتها على القوة الأكبر في مشروع بابا النقدي، فلا يقوم بتفعيل مساهمات مفكِّري الجنوب إلّا عبر منهجيات متمركزة أوروبياً. فمثلاً، لا يستفيد من مساهمة فرانتز فانون الخلَّاقة حول التأثيرات النفسية للعنف على شعوب المستعمرات إلا بأن يقرأها بمفاهيم التحليل النفسي لدى جاك لاكان، وبهذا يمحو بابا القيمة الأساسية للجهود الرامية إلى مفارقة المركزية الأوروبية عبر تحرير صوت مقموعي الحداثة[13].

13 يظهر أثر التحليل النفسي على بابا في مفهوم التنكُّر (mimicry)، بوصفه يكشف عن رغبة محرمة من خلال اسباغ الاخلاق. انظر المرجع نفسه: ص 183.

ما وراء خطاب الاستعمار: غاياتري سبيفاك

بعد أن لقي كتاب (الاستشراق) حماساً عالمياً كبيراً، وتُرجم إلى عشرات اللغات في سنوات محدودة، كتب إدوارد سعيد عنه بعد أكثر من عشر سنوات معلقاً على ضعف الاستفادة منه في العالم العربي، بينما حدث العكس في بقية مناطق الجنوب العالمي:

"[إن] تأثير كتاب (الاستشراق) في الهند أو اليابان أو في جنوب أفريقيا يبدو لي أكثر عمقاً على مستوى التحليل، من تأثيره في العالم العربي. فالمدرسة التاريخية "دراسات التابع" في الهند مثلاً، والتي هي، في تقديري الشخصي، أهم مدرسة في العالم الثالث منتجة للخطاب ما بعد الكولونيالي في كتابة وتحليل التاريخ ... تأثرت كثيراً بكتابي "الاستشراق". وهي مدرسة واسعة إلى درجة أن ليس هناك دائرة علوم تاريخية في جامعات أميركا إلا وفيها أحد ممثليها. والحقيقة أن ليس هناك شيء من هذا القبيل في حقل الدراسات المتعلقة بالتاريخ العربي أو الإسلامي، علماً أن تيار (دراسات التابع) أثَّر في اتجاهات تحليل وكتابة التاريخ الأميركي نفسه ..."[1].

كان من بين الذين نقلوا تأثير فكر إدوارد سعيد إلى العالم، وإلى الهند بشكل خاص، المفكِّرة الأميركية، الهندية الأصل، غاياتري تشاكراباتي سبيفاك التي عملت معه في جامعة كولومبيا. وشاركت سبيفاك في تطوير وتعميق أطروحات مدرسة التابع رغم أنها تعمل ضمن تيار ما بعد الاستعمار. ترى

1 نوري الجرَّاح: حوار مع إدوارد سعيد، صحيفة العرب، العدد: 9696 (10/1/ 2014). ص15.

سبيفاك أن خطاب ما بعد الاستعمار لا يستهدف الكشف عن الأُسس الفلسفية والمفهومية لسردية الحداثة المتمركزة أوروبياً بقدر ما أنه يسعى إلى تملُّك القيم التي تُعرَّف الحداثة بواسطتها، وبهذا يكشف عن عدم استقرار الخطاب الأوروبي الاستعماري حول الحداثة، وعدم قدرته على احتواء الخطابات الأخرى التي تتطور عنها[2]. عُرِفت سبيفاك أيضاً باشتغالها على قضايا النسوية من منظور المجتمعات المستَتبَعة أو مقموعي الحداثة: أي المستعمَرين والعمال والمهاجرين والمواطنين الأصليين والأقليات. وقد نقلت المنظور النسوي إلى مواقع فكرية كانت تحتاج إلى جرأة عالية في التنظير، وجرعة كبيرة منه.

في مجالها الأساسي، وهو النقد الأدبي، اعتبرت سبيفاك أن محاولات إضفاء طابع علمي عليه يمثل تقليداً ذكورياً في الأساس، يستهدف ضبط القراءة بطريقة تقيِّد حرية الذات القارئة وتمنع إطلاق طاقاتها القادرة على تفكيك النص وتملُّكه عبر عمليات قراءة خلَّاقة[3]. وترى أن الفكرة المؤثرة التي سادت مجال النقد، القائلة بأن "النص يفكِّك نفسه" لا يجب أن تُفهم على أنها تفرغه كلياً من المعنى، لأنه حتى في اللحظات التي يُمحَى فيها المعنى الذي تحاول القراءة المباشرة أن تستخرجه، فإن حركة المحو نفسها تصبح عملية ذات دلالة. وهنا، حسب رأيها، تكمن خاصية "أدبية" النص، المرتبطة بعملية القراءة بوصفها تعقُّباً لدلالة الانمحاء الذاتي للمعنى.

بخلاف الاعتقاد الشائع بأن سبيفاك تميل إلى القراءة التفكيكية للنصوص، فقد سعت لإيضاح أن التحرُّك بين عمليَّتي تفكيك النص

2 Bhambra, Gurminder K.: Postcolonial and decolonial dialogues, *Postcolonial Studies*, vol. 17, no. 2, (2014), 115–121. P. 115. P. 117.

3 Spivak, Gayatri Chakravorty: *On Other Worlds: Essays in Cultural Criticism* (New York and London: Methuen, 1987). P. 16.

واستنطاقه نظامياً، بين الكشف عن تناقضاته واستخلاص المعنى الكامن فيه، هو الذي يثري عملية القراءة ويُبرز ديناميِاتها، ويُظهِر مهارة المؤلف والناقد والقارئ ويجعل منهم فريقاً متكاملاً يتنافس على إبداع معنى النص، كلٌ حسب منظوره. تتكشَّف هذه الطريقة لدى سبيفاك في عملها على نصٍ كتبته فرجينيا وولف بعنوان "المنارة" (The light house)، حيث وصفت قراءتها لهذا النص بأنها تتحرَّك بين استراتيجيتين: الأولى تفكيكية تتجه نحو تقويض نفسها، والثانية استنطاقية تتجه نحو تحصيل معنى متماسك، ورتَّبتهما كما يلي:

"إن قراءة معينة لهذا الكتاب توضح كيف يتقوض مشروعها، أما الأخرى فتوضح كيف يُستنطق. وسأقترح أن التقويض، رغم أنه أكثر إثارة للمغامرة من الناحية الفلسفية، إلا أنه يُزاح بواسطة كتاب وولف ليصبح الاستنطاق مهمَّة أكثر جاذبية"[4].

في مثل هذه القراءة، لا تستهدف سبيفاك الكشف عن حقيقة أدبية معينة توجد في النص بقدر ما تستهدف انشغالاً بقضايا أوسع يمكن إثارتها بتوسيط النص، منها ما هو اجتماعي ومنها ما هو نفسي، كأن يُربط النص بالسيرة الذاتية للمؤلف، بما أن سبيفاك، كباحثة في مجال النسوية، تتخذ من فرجينيا وولف مدخلاً مناسباً لاستقصاء تصورات الذات والآخر من منظور نسوي. وتتوصَّل إلى أن بطل القصة، السيدة رامزي، تعثر على ما يمثل جوهر شخصيتها في اللغة وفي منظومة الإشارت الرمزية عموماً، خاصة لغة الحديث ولغة الرسم. وهنا يصبح الرسم الرابطة (copula) التي تجعل السيدة رامزي تلعب دور الفاعل (subject) بينما يصبح زوجها، السيد رامزي، موضوع الارتباط. وبهذا يصبح الزواج العلاقة المركزية التي تُصاغ أدبياً في بنية قواعدية تصبح تمثيلاً مجازياً (allegorical) للعلاقات بين شخصيات الرواية

4 المرجع السابق، ص 30.

الأساسيين[5]. ومن تحليل كهذا تتوصل سبيفاك إلى أنه حيث يعثر النص على معناه، يعثر الناقد على طريقته في فهم تجليات أنشطة المجتمع وأشكال عيش أفراده، والكيفية التي يصنعون بها علاقاتهم ويديرونها، ويعبِّرون عنها. وبهذه الطريقة التي تُعنى بفهم تجربة الحياة تتحرَّك سبيفاك بين منهجية التفكيك والقرءاة النظامية للنصوص الأدبية، والتي تستجيب لانشغالها بقضايا تحرُّر الشعوب وفئات المجتمع المختلفة.

من ناحية أخرى، تدرس سبيفاك العلاقة بين الحياة الفردية والاجتماعية بأن تقرأ النصوص كسيرة ذاتية لمؤلفها، تمرُّ بلحظات مؤثرة في تاريخ مجتمعه. ففي مقابل كشفها عن الانشغال بالعلاقات الذاتية لدى فرجينيا وولف، أظهرت سبيفاك انشغالاً عميقاً بتحولات المجتمع في بعض نصوص الشاعر الرومانسي الإنجليزي ووردزورث، كما في مجموعة أشعاره التي تناولت الثورة الفرنسية من حيث هي "حدث العصر"، حسب وصف سبيفاك. وهي ترى أن هذه النصوص تأخذ شكل سيرة ذاتية تربط بين الجانبين الفردي والاجتماعي، وبهذا تنظر إلى حياة الكاتب في سياق تطور المجتمع، أي في التاريخ[6].

تقول سبيفاك، إنه حيث تجد الذات حضورها في عملية النقد المتنقلة بين تفكيك النص واستنطاقه، فإننا ننشط بمحدِّداتنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والنفسية، كقُراء قادرين على إصدار الأحكام الجمالية. من باب المقاربة النسوية، تتخارج سبيفاك من النظرة التقليدية التي طغت على النقد الأدبي في سبعينيات القرن العشرين، والتي ركزت على "موت الذات" في حقبة ارتفاع موجة البنيوية وما بعد البنيوية، التي ضربت بقوة سواحل العلوم الإنسانية.

---

5 المرجع نفسه، ص 31.

6 المرجع نفسه، ص 46.

عُرِفت سبيفاك أيضاً بمساهمتها في ما قدَّمته مجموعة دراسات التابع حول تاريخ الهند، وبقدر ما دعمت جهود الجماعة ساهمت أيضاً في نقدها بمناظير مختلفة، منها ما هو تاريخي وفلسفي ونسوي. وأوضحت الدور الكبير لجماعة التابع في تغيير النظرة إلى التاريخ الحديث عبر نقدها للتعريف السائد حول عملية التحول من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث، التي درج المؤرخون الأوروبيون في كتابتهم لتواريخ المستعمرات على وصفها بأنها "عملية انتقال تتم بوساطة صفوة محلية" تمثل البرجوازية الوطنية[7].

في الإطار العام وافقت سبيفاك وجهة النظر التي سادت لدى مفكِّري مدرسة التابع، ومضمونها أن الفكر الأوروبي يحتاج أن يُمتَلك ويُؤوَّل بطرق مختلفة حتى يصبح قادراً على فهم واقع المجتمعات غير الأوروبية. وتمثِّل سبيفاك لهذه العملية بأن المجال الذي افتتحه فوكو عندما كشف عن ارتباط المعرفة بالقوة، كان مهمَّاً جداً لكنه في الوقت ذاته كان يتطلَّب فصله عن المكان الذي تطوَّر فيه ذلك النوع من البحث، وهو أوروبا، ليوظَّف بطريقة تحرِّره من محدوديته التي لا ترى فيما وراء تاريخ أوروبا أية تواريخ أخرى تساهم في فهم التاريخ الحديث، وتقول سبيفاك إن هذا النقد ينطبق على ماركس أيضاً، الذي اعتمد عليه كثير من مفكري الهند ومؤرخيها الحديثين[8]. لقد رأى ماركس وفوكو أن التحوُّل المُهم الذي حدث في أوروبا في بداية العصر الحديث يتركَّز في إنتاج الثروة بدون ممارسة علاقات سيطرة مباشرة، بالانتقال من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي القائم على حرية العمل. وتقول سبيفاك إن ذلك ما كان ليتحقق لأوروبا من دون سيطرة خارجية واسعة النطاق، حصلت بها على المواد الخام والمعادن الثمينة مجاناً، أو بأسعار زهيدة عبر ممارسة العنف على شعوب المستعمرات. وبهذا ظل العمل تحت

7 Spivac, Gayatri C.: *In Other ...,* P. 97.

8 المرجع السابق، ص 209-210.

ظروف العنف المباشر شرطاً لإنتاج وتراكم الثروة الأوروبية، لكنه أُزيح إلى خارجها ليُمارس على الشعوب غير الأوروبية التي أُخضعت للاستعمار، بدلاً عن وقوعه على الشعوب الأوروبية. وهذا يعني أن تاريخ العصر الحديث لا يتركز حول ماضي أوروبا وحدها بقدر ما يضم أيضاً تواريخ مستعمراتها التي ساهمت في تشكيل حداثة أوروبا.

يرتبط نقد سبيفاك لفوكو ومفكري ما بعد البنيوية بمساهمتها الأكثر شهرة، وهي مقالها المعنون "هل يستطيع التابع أن يتكلم؟"[9]. في هذا المقال، تقول سبيفاك إن ما بعد البنيوية إذ تنتقد فكرة أن الذات هي التي تشكِّل موضع المتكلِّم في الخطاب فإنها تُنتج خطابها من موقع الرغبة في المحافظة على الغرب بوصفه ذاتاً، وبمحافظتها على مركزية الذات الغربية فهي تمحو وجود الذوات الأخرى فقط. وتوضح ذلك بتحليل نقدي لحوارٍ كان قد دار بين فوكو ودلوز، حيث تربط حديثهما عن القوة بمناقشة أحد الطقوس الهندية، وهو الطقس المعروف باسم سوتي (sutee)، حيث كانت المرأة الهندية تحرق نفسها مع جثمان زوجها المتوفَّى، وتخلص من ذلك في النهاية، عبر مقاربة تفكيكية تدين لدريدا، بأن "التابع لا يستطيع أن يتكلم". وقد أثارت هذه الخلاصة نقاشاً واسعاً جداً شارك فيه عدد مقدَّر من المفكِّرين الأميركيين والأوروبيين ومفكِّري الجنوب، توزعوا بين مساند لرأيها ومعارض له. وقد ردَّ إدوارد سعيد على سؤال "هل يستطيع التابع أن يتكلم"؟ بقوله: "من الصحيح تماماً أن التابع يستطيع الكلام عن نفسه، كما يشهد على ذلك بجلاء بليغ تاريخ حركات التحرُّر الوطني في القرن العشرين"[10]. وقد أثارت تلك النقاشات بدورها ردوداً كثيرة من جانب سبيفاك عبَّرت عنها في مناسبات مختلفة.

9 Spivak, Gayatry Chakravorty; Can the Subaltern Speak?', in C. Nelson and L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Cultures*, (New York: Macmillan Education, 1988).

10 إدوراد سعيد: **العالم ...**، ص 108.

في مقابلة أجريت معها في سنة 1993، أي بعد عدة سنوات من نشر مقالها، أوضحت سبيفاك أن تساؤلها حول قدرة التابع على الكلام نتجت من اعتقادها بأن الكتابات الأخرى عن التابع، وخاصة المرأة بوصفها الفئة الأكثر تأثراً بعملية الاستتباع، كانت دائماً تتحدث عن التابع بوصفه صاحب نضالات، وأن المؤرِّخين الذين رصدوا حراكاته الثورية صوَّروها أفعالاً محضة لا تكشف عن وجود فكر لديه، فكانت نصوصهم تقوِّض فكرة أن للتابع وعياً يسمح له بالتعبير عن رأيه، وتقول إنه من هنا بدا لها التابع كأنما لا يتكلم.

تقول سبيفاك إنها قصدت بالتابع المرأة التي كان حقها في الحديث مقيداً دائماً. وتضيف أنها بينما كانت تقصد التساؤل حول قدرة المرأة على أن تتكلم إلى الآخرين (بمعنى speak) لتؤثر فيهم، وليس مجرد أن تنطق (بمعنى talk)، فإن كثيرين فهموا أنها تُنكر على التابع قدرة أن يتلفظ بما في نفسه[11]. ويبدو أنها كانت تشير إلى الفرق بين أن "يتكلم" الإنسان، بمعنى أن يتواصل مع الناس بفاعلية وينقل لهم أفكاره، وأن "يتحدث" بمعنى أن ينتج جملاً لفظية. وتؤكِّد سبيفاك أهمية السؤال الذي طرحته ممثلةً لذلك بأن بعض المؤرخين الغربيين أنكروا جدوى محاولة المؤرخين الهنود إعادة كتابة تاريخ وطنهم، رائيةً أن هذا الإنكار يُضمر حكماً بأن التابع ليس بوسعه أن يتكلم[12].

لقد ظلت سبيفاك معنية بنقد مساهمات مفكري ما بعد البنيوية من منظور تفكيكي حتى فترة متأخرة، ومثلما سعت لأن تكشف عن الفروق بين ما بعد البنيوية والتفكيكية، مؤكِّدة على أن الثانية تهتم بعملية تحرير المعنى، وتشدِّد على الممارسة بوصفها تجديداً مستمراً وخرقاً خلَّاقاً للنظرية؛ بحثت سبيفاك

11 Spivak, Gayatri Chakravorty: *The Spivak Reader,* edited by Landry, Donna and MacLean, Gerald (New York and London: Routledge, 1996). p. 298.

12 المرجع السابق، ص 300.

أيضاً عن الروابط التي تجمع بين التقنيات التحليلية لتلك التوجُّهات الفلسفية القائمة على تأكيد فعالية التدخُّل النقدي لاستخلاص معنى الخطابات. وفي توضيحها للعلاقة بين اهتمام فوكو بالكشف عن علاقة القوة بالمعرفة، واهتمام دريدا بنقض المركزية المنطقية التي تمثل عنده السمة المميِّزة للفكر الغربي، تقول سبيفاك:

"ليس التفكيك كشفاً عن الاخطاء، كما أن المركزية المنطقية (logocenterism) ليست عرَضَاً مرضيَّاً، إن التفكيكية (ممارسة للعدالة) كما يقول دريدا. بينما [يقول] فوكو: لقد كان هدفي ... أن أنتج تاريخاً للأنماط المختلفة من الموضعة (objectification) التي تحوِّل البشر إلى ذوات. وكان دريدا أيضاً يناور متتبعاً مناورات تقوم بها ذاتٌ تضع نفسها في مركز الفعل والقرار والفكر..."[13].

بتحرُّكه في المناطق المتداخلة بين النقد الأدبي والانشغال بالواقع، بدافع اهتماماتها النسوية؛ يطرح فكر سبيفاك شكوكاً عميقة حول مدى كفاية خطاب ما بعد الاستعمار في مجال نقد تأثيرات السيطرة في العالم المعاصر، ومدى قدرته على تحقيق التخلُّص من تأثير الهيمنة الغربية على عقول شعوب الجنوب. إن جمْعها بين خطابات ما بعد البنيوية وما بعد الاستعمار ودراسات التابع، يطبع مساهمتها الفكرية بعدم الاطمئنان لمساهمات مفكِّري الجنوب الذين يعيشون في الشمال ويفكِّرون بمنظوره الحداثي، الذي يدَّعي لنفسه صلاحية عالمية. ومع ذلك لم تطرح سبيفاك هذا الموقف بطريقة صريحة، رغم أنها تملك معرفة فلسفية تسمح لها بنقد هذه الوضعية بطريقة عميقة، تقع فيما وراء النقد الأدبي. وهذا ما جعل بعض النقاد يُلحِقون سبيفاك بنقدهم لهومي بابا، من جهة أنهما يمارسان نقداً يقف في حدود الثقافة فقط، ولا يكشفان ارتباط هذا المجال بالتأثيرات الاقتصادية والسياسية، والطبيعة المركَّبة للفضاءات التي تنشط فيها الخطابات.

يكتسب هذا الرأي أهمية خاصة عند تقييم مساهمة سبيفاك من زاوية أنها لم تتعرَّض بالنقد للمسلمات العميقة التي يقوم عليها الفكر الغربي فيما

---

13 المرجع نفسه، ص 165.

يخصّ التمييز بين البشر، والتي تتأسس عليها أفكار كبار الفلاسفة وعلماء الاجتماع والاقتصاد والمؤرخين وغيرهم، مع أن نصوصهم تخضع لشروط الخطاب الأدبي، كما كشف جاك دريدا وكما أوضحت سبيفاك بنفسها في بعض اشتغالاتها على نصوص فلاسفة كبار، مثل ماركس. لقد كان ممكناً لاسبيفاك أن تُبدي قدرة أكبر على نقد الفكر الغربي بطريقة توضِّح أن التمييز يكمن في الفضاءات الواسعة للمعرفة التي تجمع بين المباحث العلمية والأدب، بما أنها أوضحت الطابع غير النقدي لخطاب الفلاسفة الأوروبيين حول الآخرين، ولكنها لم تذهب في ذلك مذهباً عميقاً.

القسم الثالث

دراسات التابع وما بعدها:
مناظير جنوب وشرق آسيا والمحيط الهادئ

مدخل: كتابة التاريخ من منظور التابع

كشف نقد سعيد للاستشراق عن السلطة التي حازتها المخيِّلة الأوروبية باصطناع صورة زائفة عن شعوب الشرق، واستخدمتها في غزوها وإخضاعها لحكم طويل أثر كثيراً على وعي تلك الشعوب بذاتها، وطريقة فهمها لنفسها. وبذات النحو فإن النُخب الشرقية التي تلقَّت تعليماً أوروبياً نظرت إلى شعوبها بطريقة قريبة من نظرة الأوروبيين إليها، وشاعت تلك الصورة في كافة مجالات المعرفة التي صيغت عن تلك الشعوب، وخاصة في مجال المعرفة التاريخية. ولأن الهند كانت البلد الأول الذي غزاه البريطانيون في الشرق وحكموه فترة طويلة قاربت مئتي سنة، فقد كتبوا تاريخه بطريقة تدعم توطيد سلطتهم فيه وتتوافق مع نظرتهم إلى شعوبه.

لقد أدرك مثقفو الهند، ومؤرِّخوها بشكل خاص، أنهم تلقَّوا عن التاريخ الحديث لوطنهم صورة صيغت حسب التصوُّر الأوروبي، الذي يفترض أن مسار تطوُّر شعوب العالم يحاكي دائماً حركة التاريخ الأوروبي، الذي يتقدَّم بناءً على ظهور فئات اجتماعية معينة تتحوَّل إلى طبقات تقود المجتمع. وبتأثير الربط الذي أقامه سعيد بين خطاب الاستشراق والسلطة الاستعمارية، وكتاباته اللاحقة عن علاقة الثقافة بالإمبريالية، أدرك مؤرِّخو الهند أن المعرفة استُخدِمت بواسطة السلطات الاستعمارية الأوروبية كأداة لتشكيل العقول، ليس فقط عقول مواطنيها الذين استخدمتهم لغزو الآخرين، وإنما أيضاً عقول الذين يُراد إخضاعهم، وذلك بتطبيع وضعيَّة الهيمنة وخلق حالة من الرضوخ لممارسات السيطرة. فإذا تلقَّى

الخاضع، أو التابع، صورةً عن ماضيه تعرضه له كنسخة من ماضي الذين يريدون إخضاعه، فسيتصوَّر أن حاضره، ومستقبله أيضاً، يسيران بطريقة طبيعية على طريقتهم في صناعة مستقبلهم، ولا يتصوَّر أن قهراً يُمارس عليه لكي يُلحقه بمسار تطوُّر مجتمعٍ آخر. وحتى إذا أدرك وضعيَّة القهر التي يعيشها، فإنه في ظل السيطرة العقلية لا يعي أن مساعي تحرره القائمة على فكر الغزاة إنما تضعه على طريق آخر يقوم على تقدير تفوقهم، ويؤدي به إلى حالة خضوع جديد من حيث يعتقد أنه قد تحرَّر.

هذه هي أسطورة التحرير عبر السيطرة، ونقل الحضارة عبر الاستعمار، التي تخدمها الطريقة التي كتب بها المستعمِرون تواريخ شعوب الجنوب، والتي تغذِّي اليوم أوهام حرية الشعوب التي خرج المستعمرون عن أراضيها، بينما اختبأت ثقافتهم في عقول حكامها وسياسيِّيها، وتلبَّستهم روحها. هذا بالإضافة إلى الوظيفة التي تخدمها تلك المعرفة المستعارة في صناعة تماثل متوهَّم بين تاريخ الغزاة وتاريخ الذين تمّ غزوهم. فالخاضع، أو "التابع" كما يسمِّيه المفكرون الذين يتناولهم هذا القسم، لا يستشعر اختلافاً عن أولئك الذين يخضعونه، ويصورون له تاريخه كنسخة باهتة من تاريخهم. وهكذا كُتب تاريخ الهند وتواريخ معظم شعوب المستعمرات على يد الأوروبيين في حقبة العصر الحديث، أي بوصفه محاكاة لتاريخ نموذجي جرى في أوروبا.

منطلقين من هذه النقطة، تركَّزت جهود عدد مقدَّر من مفكِّري منطقة جنوب آسيا على إعاة النظر في الطريقة التي كُتِبت بها تواريخ بلادهم في فترة العصر الحديث، وكان لمؤرِّخي الهند دور كبير في هذه المهمَّة التي اضطلعت بدورٍ محرِّرٍ للفكر في منطقة مُهمَّة من الجنوب، ومنها انتقلت تأثيراتهم إلى عددٍ من بلاد العالم، سواء في آسيا نفسها أو أميركا اللاتينية وإفريقيا، أو حتى في أميركا الشمالية، التي تأسست فيها "جمعية دراسات التابع" في سنة 1992.

يتناول هذا القسم، المخصَّص لفكر جماعة التابع، مساهمات ثلاثة من مفكريها الهنود المؤثرين في مجال نقد المعرفة الغربية وتأسيس معرفة نقدية بتواريخ وأوضاع مجتمعاتهم المحلية. ويعرض الفصل الرابع المراجعات التي قدَّمها مفكِّرون آخرون من مناطق آسيوية مختلفة، وخاصة الصين، واستهدفت نقد وتطوير المساهمات النظرية لجماعة التابع.

مضطهَدو الهند والتاريخ الحديث: رانجيت غُوها وديبش تشاكرابارتي

في بداية ثمانينيات القرن العشرين نُشرت في الهند مجموعة دراسات أكاديمية بعنوان "دراسات التابع: كتابات عن تاريخ جنوب آسيا"، ساهم فيها عددٌ مقدَّر من المؤرِّخين الهنود تحت إشراف المؤرخ الهندي رانجيت غوها (Ranjit Guha)، الذي قاد المجموعة لست سنوات امتدت من سنة 1982 إلى سنة 1988 [1]. وأستخدمت هذه الجماعة مصطلح "التابع" أخذاً عن المفكر الماركسي أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci 1891–1937)، الذي اهتمَّ بأدوار الجماعات الشعبية في الحراكات الثورية للمجتمعات الأوروبية بجانب العمال، وركَّز بشكل خاص على دور الفلاحين. خالفَ غرامشي ماركس في تركيزه على الدور الثوري للعمال ونظرته لهم كطبقة نقية متجانسة. رأى غرامشي إنَّ الثورة يمكن أن تتحقَّق بواسطة أيٍ من الجماعات المضطهَدة التي يراد إخضاعها، مضفياً على القوى الثورية طابع التنوع والتعدُّد وجامعاً بينها من جهة خضوعها للاستغلال، واضطلاعها بمهمَّة مقاومة السيطرة عبر فاعلية ما سمّاه "الكتلة التاريخية" (historic block).

تلقَّى مفكرو دراسات التابع الهنود هذه الفكرة وطوَّروها ليبتكروا تعريفهم الخاص للجماعات المستتبَعة من خلال دراستهم لتاريخ الهند، فعرَّف غوها

1 ديبيش تشاكرابارتي: دراسات التابع والتأريخ ما بعد الكولونيالي، **أسطور** (7 – 23)، العدد 3، يناير 2016.

الجماعات التابعة بأنها كل المواطنين الذين ليسوا من الجماعة الوطنية المهيمنة والنُخبة الأجنبية. ورغم أن مؤسِّسي هذا الاتِّجاه بدأوا بدراسة دور الجماعات المستتبَعة في بناء المجتمعات الهندية الحديثة، إلا أن اهتماماتهم توسَّعت فيما بعد، وطرحوا تساؤلات مهمَّة حول الأُسس الفلسفية والمنهجية التي كُتبت وفقاً لها التواريخ الوطنية بواسطة المؤرِّخين الذين قبلوا النظرة الأوروبية، ومن هنا انتقل مفكرو التابع إلى نقد النظرة الغربية للتاريخ الحديث، ومهدوا لبروز نقد جنوبي لمفهوم الحداثة نفسه[2].

تتلخَّص أُطروحة مفكِّري مدرسة التابع في أن تصوُّر المؤرِّخين الغربيين للمسار الذي تحقَّقت به الحداثة في أوروبا تركَّز حول ظهور مجتمع مديني برجوازي نقل المجتمعات التقليدية إلى النظام الحديث، وأن هذا التصوُّر أُسقِط بطريقة ميكانيكية على تاريخ الهند، فكُتب بالطريقة ذاتها التي كُتب بها تاريخ أوروبا، أي بوصفه تاريخاً لنُخبة لعبت في الهند الدور نفسه الذي لعبته البرجوازية في أوروبا. سعت دراسات التابع لمراجعة هذا التصوُّر بالكشف عن تعدُّد الجماعات الفاعلة في المجتمعات الهندية، وتطوير طريقة لفهم وكتابة التاريخ ترصد مساهماتها الفعلية، فتوصَّلوا إلى أن تواريخ تلك المجتمعات تأخذ صيغاً متعدِّدة بحسب تنوُّع أوضاعها المحلية والفاعلين الرئيسيين فيها والساعين إلى تغييرها. وبعد صدور ستة أعداد من مجلة "دراسات التابع" وظهور عدد كبير من مؤلفات الباحثين الذي ساهموا في أعدادها المختلفة، نُوقشت خارج الهند الخُلاصات التي توصلوا إليها، ولقي هذا التوجه النقدي في فهم التاريخ المحلي لبلد جنوبي من منظور مواطنيه حماساً وتقديراً كبيرَين في آسيا وفي الجنوب عامة. ونتيجة لذلك تكونت في أميركا اللاتينية مجموعة من الأكاديميين ذات اهتمامات مماثلة حملت الاسم ذاته، والتقت بمجموعة دراسات التابع في الهند بهدف تطوير مشاريع بحثية مشتركة.

---

2 Luden, David: *Reading* ..., P. 2.

بوصفه الأكثر تأثيراً بين مفكري جماعة التابع، رأى المؤرخ رانجيت غُوها (Ranjit Guha) أن تغييب الشعب عن تاريخ الهند الحديث نتج عن اهتمام المؤرِّخين الهنود بدور البرجوازية الوطنية بينما ركَّز الأوروبيون على دور النُخبة الاستعمارية. ويرى غوها أن أحد الأوجه المميِّزة للاختلاف بين سياسات النُخب والجماعات المستَتبَعة هو "الحراك" (moblilization)، فالنُخب يتطوَّر حراكها في سياق الزمن، أي بطريقة رأسية، بينما يتطوَّر حراك الفئات الثانية من حيث أعدادها، أي بطريقة أُفقية[3].

لقد اختلفت الأدوار التي نسبَها المؤرِّخون إلى هاتين الفئتين عن الدور الذي نسبوه إلى الجماعات الشعبية، فاعتبروا أن النُخب متعلِّمة وقادرة على ممارسة السياسة ومواجهة الاستعمار، بينما اعتبروا الفئات الشعبية، خاصة الفلاحين والرعاة، فاقدين للوعي السياسي ولا ينشطون سياسياً إلَّا من أجل تحقيق مصالح مادِّية مباشرة، فلا يثورون إلَّا في حالات ازدياد الفقر وارتفاع الغلاء ونقص الغذاء. أما غوها فقد رأى أن الجماعات المهمَّشة فاعلة ونشطة سياسياً ليس فقط في مجال مقاومة الاستعمار وإنما في مجال النضال ضد سلطة ملَّاك الأرض المحليين أيضاً. ومن هنا لخَّص مؤرِّخ آخر، هو ديبِش تشاكرباريتي (Dipesh Chakrabarty)، مشروع دراسات التابع بقوله "إن الهدف المُعلن لدراسات التابع هو إنتاج تحليلات تاريخية تُرى فيها المجموعات التابعة كذوات للتاريخ"[4].

يقول تشاكرابارتي إن المؤسَّسات الأكاديمية صاغت تاريخاً للهند يحاكي تاريخ أوروبا من حيث إنه يسير في مسار خطي تقدُّمي نحو بناء الأمة،

3 Guha, Ranjit: On Some Aspects of the Historiography of Colonial India, In *Selected Subaltern Studies*, edited by Guha, Ranajit and Spivak, Gayatri Chakravorty, 37-44. (Oxford-New York: Oxford University Press, 1988). p. 40.

4 Hall, John R., Grindstai, Laura and Lo, Ming-Cheng (eds.): *Handbook of Cultural Sociology* (New York: Routledge, 2010). P. 35.

معلِّقاً: "بهذا المعنى، يكون تاريخ الهند في وضعية استتباع (subalterneity)، ووضعيَّات التبعية يمكن استنطاقها تحت تأثير هذا التاريخ وحده". ويضيف:

"بالنسبة لما هو هندي يوجد ازدواج فيما يُظهِر نفسه عبره. فمن الجهة الأولى، هو الذات والموضوع بالنسبة إلى الحداثة، لأنه ينهض على وحدة مفترضة تسمى (الشعب الهندي) تنقسم إلى اثنين: نُخبة تقوم بعملية التحديث وفلاحين يخضعون للتحديث. وبوصفها ذاتاً تعاني انقساماً كهذا فهي تتحدث من داخل سردية كبرى تحتفي بدولة القومية؛ ومن هذه السردية يمكن للذات أن تصبح (نظرياً) أوروبا حقيقية، أوروبا مُنشأة بواسطة قصص استمرت الإمبريالية ومذهب القومية يرويانها لأولئك الذين استُعمِروا. إن نمط التمثيل–الذاتي الذي يمكن للهندي أن يتبناه هنا هو ما سمَّاه هومي بابا، محقَّاً: المحاكاة"[5].

كان المُنطَلق الأساسي لجماعة التابع هو نقد موقف المؤرخين الهنود الذين تبنُّوا وجهة نظر قوميَّة مضمونها أن الأُمَّة الهندية تدرك ذاتها عبر عملية انتقال إلى العصر الحديث في ظلِّ تحديث يسير على النمط الأوروبي. وفي الوقت ذاته انتقدت جماعة التابع المؤرِّخين الماركسيين الذين طابقوا بين مراحل تطوُّر أوروبا وتطوُّر الهند بالمرور عبر المراحل التي حدَّدها ماركس لتطوُّر المجتمعات على أساس أنماط الإنتاج. وبهذا كان المؤرخون الهنود يستعيرون النظرة الأوروبية التي ترى أن المجتمع الحديث نتج عن حالة تقدُّم نحو امتلاك العقلانية عبر سيرورة تدفعها ذاتيَّة متميِّزة. وهذه النظرة تقوم على المنظور الهيغلي الذي تؤدي فيه الذات الأوروبية دورَ فاعلٍ مركزي يصنع تاريخ العالم، أمَّا باقي البشر فيسيرون على هديها من موضع التبعيَّة الحضارية والعقلية. إن الدلالة الأساسية لعمل مفكِّري التابع هو نفي وجود مسار واحد لتواريخٍ شعوب العالم، والحرص على إثبات تعددية التواريخ التي تصنع، بتداخلها فيما بينها، صورة تاريخ عالمي متناسج، ويُمكن لكلٍ منها أن يُدرس في مساره الخاص.

5 Chakrabarti, Dipesh: ‘The Artifice of History’, in: Askroft, Bill, Griffith, Gareth and Tiffin, Helen (eds.): *The Post Colonial Studies Reader* , (London and New York: Routledge, 1995). P. 384.

مرَّت دراسات التابع بمراحل متعدِّدة، ومع أنها بدأت كبرنامج لتوثيق تاريخ الهند السياسي إلَّا أنها انتهت، حسب قول رانجيت غُوها، إلى ضرورة مساءلة الدولة الاستعمارية، لأن الاستعمار هو الذي أضفى تجانساً على الانقسام القائم بين النُخب الوطنية والمواطنين المستتبَعين[6]. وعن الموقف الذي طوَّرته جماعة دراسات التابع من انقسام القوى الهندية في مجال السياسة، وتجاهُل المؤرِّخين التقليديين لها، كتب غُوها:

"إن الشيء الذي سقط من هذا النوع من كتابة التاريخ بطريقة لا تاريخية (a historical)، هو السياسة المعنية بالشعب. ففي موازاة المجال الخاص بسياسة النُخبة وُجد مجال آخر للسياسة الهندية على طول الفترة الاستعمارية، لم يكن الفاعلون الأساسيون فيه هم المجموعات المهيمنة في مجتمع المواطنين أو السلطات الاستعمارية، وإنّما كانوا هم الطبقات المستتبَعة والمجموعات التي تشكِّل كتلة العمَّال والفئات الوسيطة في المدن والدولة، أي الشعب. وكان هذا مجالاً سياسياً مستقلاً بذاته، لأنه لم يصدر عن سياسات النُخَب ولم يأخذ وجوده منه"[7].

بعد التأثر بماركس وغرامشي، ظهر لدى أعضاء دراسات التابع ميل لتوظيف مساهمة فوكو في استجلاء علاقة الخطاب بالقوة. ومع هذا التحول نحو مقاربات ما بعد البنيوية، ازداد عدد المعنيين بدراسات التابع في بلاد الجنوب، وفُتحت نقاشات واسعة ذات طابع نقدي تناولت منهجيات البحث لدى أعضاء الجماعة. وأثارت تلك النقاشات حماس نقّاد ما بعد الاستعمار، واحتفى إدوارد سعيد نفسه بمساهمات الجماعة، وساهمت معها غاياتري سبيفاك بمقال مهمَّ عنوانه (تفكيك كتابة التاريخ) نُشر في العدد الخامس من مجلة دراسات التابع، وأدَّى ذلك للدفع بالنقاش نحو مواضيع نظرية حفَّزت توسيع مجالات البحث لتشمل موضوعات أخرى بجانب التاريخ والسياسة.

---

6 Guha, Ranajit; Dominance without Hegemony: *History and Power in Colonial India*, (Delhi: Oxford University Press, 1998. pp.1-2.

7 المرجع السابق، ص 6.

حسب رأي تيموثي ميتشل، يتمثل الإنجاز الأساسي لجماعة التابع في توصُّلهم إلى أن تاريخ الغرب الحديث كان في الأساس نتاج التقاء الغرب ببلاد العالم الأخرى، وأن الحداثة تطوَّرت عن نقطة الالتقاء هذه. وبطابعها العالمي هذا تكون الحداثة هي التي صنعت الغرب، ولم يصنعها هو وحده. وقدَّم ميتشل أمثلة عديدة على التقاء النتائج التي توصَّلت إليها مدرسة التابع بنتائح بحوث أجراها باحثون أوروبيون حول تواريخ جنوب آسيا وجنوب شرقها، تبيِّن الكيفية التي تبلورت بها الحداثة في منطقة التقاطع هذه، ومن بين تلك الأمثلة العديدة أشار إلى مساهمة آن ستولر وبندكت أندرسن في إعادة تعريف مكوِّنَين مهمَّين من مكوِّنات الذاتية الغربية، هما الهُويَّة والقومية. لقد أوضحت ستولر أن تصوُّر الأوروبيين لأنفسهم وبناء هويتهم بدأ في الظهور خارج أوروبا، وكان ذلك في وقت مبكِّر سبق ظهوره داخلها. ففي جزر الهند الشرقية نتجت نظرة المستوطنين لذاتهم كأصحاب هُوية أوروبية من احتكاكهم بمواطني الجُزر، ورغبتهم في تمييز أنفسهم عن الجماعات الناتجة عن تزاوجهم بالمواطنين المحليين وثقافتهم التي تلحقهم بالمستوطنين الأوروبيين[8]. وتسير دراسة بندكت أندرسن على ذات الدرب، فقد توصَّل إلى أن القومية برزت أولاً لدى الذين وُلدوا من اختلاط المستوطنين الأوروبيين بالمواطنين الأصليين في أميركا اللاتينية وجزُر البحر الكاريبي[9].

---

8 تيموثي ميتشل: مدرسة دراسات التابع ومسألة الحداثة، **ألف ـ مجلة البلاغة المقارنة**: خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا، العدد 18، 1998. ص 103.

9 إن تصور أندرسون للقومية ليس مجرد نقلة مكانية تضع نشأتها خارج الغرب الذي كان يُعتقَد حتى وقت قريب أنه مكان مولدها، فهذه النقلة تغير مفهوم القومية نفسه، بما أن الجماعة القومية أو الأمة تصطنع لنفسها صورة قومية في سياق سعيها لتمييز نفسها عن الجماعات الأخرى. يقول أندرسن: "الأمة هي جماعة سياسية متخيَّلة، حيث يشمل التخيُّل أنها محددة وسيّدة أصلاً. ثم يضيف: "هي متخيَّلة أصلاً لأن أفراد أي أمة، بما فيهم أصغر الأمم، لن يمكنهم قط أن يعرفوا معظم نظرائهم، أو أن يلتقوهم، أو حتى يسمعوا بهم، مع أن صورة تشاركهم تعيش حية في ذهن كل واحد منهم". انظر:

بندكت أندرسن: **الجماعات المتخيلة: في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة ثائر ديب، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014). ص 63.

ساهمت مثل هذه الدراسات في تأكيد أُطروحات مدرسة التابع التي ترى أن تاريخ المجتمع الحديث ليس نتاج تاريخ الأمم الأوروبية وحدها، ولكنه نتاج تقاطعات تواريخ محلية لشعوب عديدة. فما يحدث خارج أوروبا كان ينتقل إليها ليؤثر عليها في الوقت ذاته الذي كانت تأثيرات أوروبا تنتقل نحو الخارج.

ليتمكنوا من تطوير فكرة كهذه، كان على رواد مدرسة التابع أن يناقضوا المسار المتَّسق لسردية الحداثة، التي تُحشَد فيها تواريخ جميع الشعوب لتسير نحو مصبِّ التاريخ الأوروبي وتدمجها به. وهنا أصبح ضرورياً أن يكون التباين والاختلاف والتنازع جزءاً من مسيرة تشكُّل تواريخ الأُمم التي لا تسير على قالب نمطي، وأن يقبل المؤرخون دور القطائع وتشتُّت الزمن وتوزعه في مسارات مختلفة، والتخلِّي عن النظر إليه كلحظات مترابطة في سلسلة زمنية متصلة، تتجه نحو لحظة نموذجية تطابق لحظة الحداثة الأوروبية. وكما كتب بارتا تشاترجي، وهو واحد من جماعة التابع، كانت هذه النقلة لدى مفكري الجنوب تهدف إلى "نزع القناع عن إرادة القوة التي تتخفَّى في قلب العقلانية الحداثية، وتنقض مركزيَّة ذاتها الإبستمولوجية والأخلاقية"[10].

من جانبه، لخَّص تشاكربارتي وضعية التابع، التي تمسك بكل مشتغل بإنتاج المعرفة الحديثة، وليس الباحث في تاريخ الهند وحدها، فكتب عن ذلك:

"إن عمل أوروبا كمرجع للمعرفة التاريخية يظهر بوضوح في الوضعية السائدة، فهناك على الأقل وضعيتان لاستتباع تواريخ العالم الثالث. فمؤرخو العالم الثالث يحتاجون أن يشيروا إلى أعمال المؤرخين الأوروبيين، بينما لا يشعر المؤرَّخون الأوروبيون بحاجة مماثلة [...]. إنهم ينتجون أعمالهم في ظل تجاهُلٍ نسبي للتواريخ غير الأوروبية دون أن يؤثر هذا على عملهم، وهذا ما لا يمكننا فعله. فلا يمكننا أن نتجاهل المعرفة الأوروبية من دون أن نبدو عتيقين وتقليديِّين"[11].

10 Chaterjee, Partha: *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, (Princeton, New Jersey: Princeton: University Press, 1973. P. xii.

11 Mignolo, Walter D.; *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000). p. 204.

يحدِّد تشاكربارتي هنا المشكلة الأساسية التي تصنع الفرق بين المجتمعات المُسمَّاة "تقليدية" وتلك التي تُوصف بأنها "حديثة"، وهي مشكلة الرواية التاريخية التي تربط العصر الحديث بالتاريخ الأوروبي الذي لا يحتاج تاريخ أُمَّة أخرى، جاعلةً تاريخ غرب أوروبا مرجعاً وحيداً لكلِّ ما هو حديث. فالثنائية التي صاغها الفكر الغربي بين ما سمَّاه المجتمعات "التقليدية" والمجتمعات "الحديثة" هي مركز الأسطورة المؤسِّسة لصورة العصر الحديث.

رغم النقلة التي أحدثها روَّاد مدرسة التابع في فهم تاريخ الهند وجنوب آسيا، يبقى تفكيرهم عميق الاتصال بالتراث الفكري الغربي من عدَّة جوانب، وهنا تبرز علاقة أفكارهم بنقد الحداثة، ليس فقط من جهة محتوى فكرهم الذي ينظر إلى روابط التواريخ المحلية في مرحلة ما بعد الاستعمار، وإنما من جهة طُرق التحليل والمنهجيات أيضاً[12]. إن النقاش الذي افتتحه رواد المدرسة حول الحداثة ونقدها، كما فعلَ بارتا تشاترجي الذي يتناول الفصل التالي مساهمته بطريقة تفصيلية، كان هو النقاش الأكثر أهمية لأنه كشف عن المواضع التي تسكنها تركِة السيطرة في فكر التحديث وبناء الدولة الوطنية.

بتأثير مدرسة التابع، اتجهت المساهمات الأخيرة للباحثين الهنود نحو نقد النظرة إلى الذات والغرب في مجالات أكثر ارتباطاً بالانشغالات الحاضرة للهند، بوصفها دولة صاعدة بقوة في مجال الاقتصاد والصناعة. وكان من بين المجالات التي طُبِّقت عليها الحصيلة النظرية لمدرسة التابع، مجال تاريخ العِلم. يقول الباحث بانو سوبرامانيام إن الذين صوَّروا تاريخ الهند على أنه تاريخ قومية

12 رغم أن المصادر الفلسفية والمنهجية الأساسية لعمل المجموعة تعود إلى غرامشي وفوكو ودريدا، إلّا أنه لا يجب النظر إلى أفرادها بوصفهم جماعة متجانسة في تكوينها الذهني ومرجعياتها الفكرية. فتطورها في أثناء الربع الاخير من القرن العشرين وحتى العقد الأول من الألفية الثالثة تحول إنتاج مفكري المدرسة تحولات عديدة، بحسب الأفراد الذين كانوا ينضمون إليها أو ينسلخون عنها. على سبيل المثال، في سنة 1985 أدت مساهمة سبيفاك في أحد أعداد المجلة إلى فتح تقاش حول علاقة اللغة والخطاب بالقوة. أما ديبش تشاكرابارتي فقد رأى ضرورة فتح حوار نقدي حول إنتاج المدرسة فيما يخص الموضوعات التي تتناولها وطرق دراستها.

هندية خالصة، رأوا أن القوى الاستعمارية تجاهلت مساهمة الهند في تاريخ العلم والتكنولوجيا، وأنه لا بدَّ من إحياء الاعتداد بذلك التاريخ في ظلّ النهوض الوطني للصناعة والعلم في الهند المعاصرة. ويعلِّق سوبرامانيام: "بالنسبة إلى القوميين الدينيين، فإن ماضي وحاضر الهند، العلم والدين، الحداثة والأرثوذكشية، تمتزج جميعاً في أيديولوجيا متماسكة من أجل أُمّة هندية حديثة"[13].

أثمرت جهود مدرسة التابع بطريقة خلَّاقة في مجال دراسات النوع أيضاً، فالنساء اللائي يعشن في المجتمعات الفقيرة دُرست أدوارهنَّ في مختلف مجالات الفعل الاجتماعي والتنمية. وكان مقال الباحثة الهندية تشاندرا ت. موهانتي (Chandra Talpade Mohanty) الذي نُشر في سنة 1984 بعنوان "تحت عيون غربيَّة: مبحث النسوية والخطابات الاستعمارية"، وفيه انتقدت تحدُّث النساء الغربيات بصوت جميع نساء العالم؛ كان مساهمة قوية في مجال الدراسات النسوية حوَّلت أراء كثيرات من الناشطات فيه. لفتت موهانتي النظر إلى تنوُّع أوضاع النساء في العالم وضرورة أن تُؤخذ في الاعتبار الأوضاع المتباينة لأنماط السيطرة التي تُمارس في المجتمع المعاصر، وأبرزها السيطرة الغربية على مجتمعات الجنوب في الجوانب الاقتصادية والسياسية، والتي ترمي بثقلها على أوضاع النساء خارج الغرب. وقد فتح هذا المقال الباب واسعاً أمام دراسات التابع لاستقصاء مساهمة النساء الهنديات في التاريخ من منظور محلي.

إن كانت جماعة التابع قد نجحت إلى حد كبير في حشد الجهود من أجل مشروعٍ يبرز دور الجماعات الشعبية في التاريخ الوطني للهند الحديثة؛ فإن المجموعات اللاتينية والإفريقية التي شاركت جماعة التابع اهتمامها لم تحقِّق الكثير لأن مشروع دراسات التابع كان، منذ بدايته، مرتبطاً بتاريخ الهند. ومع

---

13 Lyons, K.,Parreñas J., and Tamarkin, N: Engagements with Decolonization and Decoloniality in and at the Interfaces of STS. *Catalyst:* Feminism, Theory, Technoscience, 3 (1), 1-47.
http://www.catalystjournal.org | ISSN: 2380-3312. P. 11.

ذلك نتجَ عن اللقاء الذي جمعَ بين تلك المجموعات عملٌ نظامي ومؤسَّسي أثرى تبادُل المعرفة عبر حلقات نقاش ومشاريع بحثية، ونُشرت نتائج تلك الجهود في القارات الثلاث.

في إفريقيا، بدأ تعاون مشترك بين برنامج التبادل بين الجنوب والجنوب حول تاريخ التنمية (المسمَّى اختصاراً SEPHIS) ومجلس تنمية أبحاث العلوم الاجتماعية في إفريقيا (المُسمَّى اختصاراً CODESRIA). ونتج عن هذا التعاون بحوث مشتركة ومحاضرات شارك فيها بعض مفكِّري مدرسة التابع، ونُشرت المحاضرات في سلسة كتيبات ساهمت في إثارة نقاش بين الباحثين الأفارقة المعنيين بتواريخ بلاد القارة وأوضاعها المعاصرة.

أما في أميركا اللاتينية فأُثيرت نقاشاتٌ عديدة حول أعمال مدرسة التابع ودلالتها بالنسبة لانشغالات مفكري القارة، التي كانت تتركز بقدر أكبر حول التاريخ والسياسة من جهة الدور الذي تؤديه المجموعات المهمشة ثقافياً، خاصَّة تلك التي لا تستند إلى ثقافة غربية. فالشيء الذي يميز وضعِية الهيمنة في أميركا اللاتينية أنها نتجت عن استيطان المجموعات الأوروبية وفرض ثقافتها على شعوب القارة عبر مدى زمني طويل جداً، يتطابق مع المسار التاريخي الذي تشكَّلت فيه الحداثة. وتميَّز المشروع اللاتيني عن المشروع الآسيوي بأنه كان يُضمِر في نقده للغرب نقداً للبرجوازيات المحلية أيضاً، بوصفها الفئة المعبِّرة عن الوعي السائد لدى النُخبة في معظم بلاد القارَّة. وبسبب وضعية التعدُّد الإثني والثقافي في القارَّة، كانت النتيجة مفيدة في جانب دراسة الثقافة ودورها في مقاومة الهيمنة الخارجية والداخلية، أكثر من فائدتها في مجال دراسة السياسة والاقتصاد وتأثيراتهما.

لم تقتصر مساهمة جماعة التابع على المجال الأساسي الذي استهدفته عند انطلاق عملها، وهو التاريخ الاجتماعي والسياسي للهند، فقد كشفت أيضاً عن دور الثقافة في تشكيل وعي المجتمعات الأخرى التي عاشت تجربة الاستعمار،

وأوضحت أن المعرفة تؤدِّي دوراً مهمَّاً في توطيد، أو فضِّ، علاقات القوة التي تنشأ بين قوى الاستعمار والشعوب المستهدَفة بالسيطرة. ومن المجالات التي تؤدِّي فيها القوة دوراً مؤثراً، علاقة المعرفة بالأمة، وطرق إنتاج المعرفة داخل المجتمع، وآليات التهميش والسيطرة الداخلية[14].

يُلاحَظ أن أصول مفكّري ما بعد الاستعمار ومفكِّري دراسات التابع متماثلة، فإلى جانب أنهم ينتمون جميعاً إلى الشرق، نجد أنه، باستثناء سعيد، فكلهم ينتمون إلى الهند، بما أن بابا وغاياتري سبيفاك من أصول هندية. ونقطة التشابه الثانية هي المرجعية التاريخية لدى مفكِّري الاتجاهين، فكتاب الاستشراق الذي افتتح به سعيد طريقه إلى النقد ما بعد الاستعماري يربط غزو الهند في القرن الثامن عشر بغزو مصر في نهاية القرن نفسه، ولذا يتَّخذ من القرن التاسع عشر لحظة برزت فيها طريقة جديدة لتوطيد السيطرة الاستعمارية ارتبطت فيها المعرفة بالقوة[15]. وبسبب هذه الصلات بين النقد ما بعد الاستعماري ودراسات التابع، يرى بعض مفكِّري الاتجاهين أنَّ كليهما يدعم أُطروحات الآخر.

تحت تأثير هذا المناخ المشترك تطورت توجُّهات نقدية متنوعة في الهند، قادت إلى طرح أسئلة مهمَّة ذات طابع نظري يستند إلى دراسة التواريخ المحلية، منها: كيف صارت التجربة الاستعمارية خطاً فارقاً في التاريخ البشري رسمَ موضعاً ثابتاً لشعوب المستعمرات لا يمكنها مفارقته؟ وكيف صارت شعوب الجنوب، منذ اللحظة الاستعمارية، تمثل (الآخر) بالنسبة إلى أوروبا التي

14 لتعريف مختصر بهذه الجوانب، انظر: المرجع السابق، ص 39-42.

15 مع أن سعيد يقول إن الاستشراق لعب الدوره المهم مع حملة نابليون على مصر، فهو يرى أن أول ظهور لمعرفة أوروبا بالشرق جاءت مع دراسة اثنين من الباحثين الأوروبيين لتاريخ وآداب الهند في فترة غزو الإنجليز لها، هما أنكتيل- دوبرون ووليم جونز. كانت البداية مع أنكتيل- دوبرون (1731-1805) الذي كتب عنه سعيد: "للمرة الأولى جُلِّي الشرق لعيني أوروبا في الوجود المادي لنصوصه، ولغاته، وحضاراته. وللمرة الأولى أيضاً اكتسبت آسيا بُعداً فكرياً وتاريخياً دقيقاً به تستطيع أن تدعم أساطير نأيها الجغرافي وعِظم مساحتها. وتلت جهود أنكتيل الجهود التي قام بها وليم جونز... وبينما فتح أنكتيل آفاقاً بِكراً فقد قام جونز باغلاقها مقنناً ومجدولاً ومقارناً". انظر: إدوارد سعيد: **الاستشراق**، ص 104.

ستُصوَّر مختلفة عن بقية مناطق العالم رغم أن ارتباطاتها بها، التي صاغتها العلاقة الاستعمارية، كانت تمحو الاختلافات باستمرار وتعمِّق الترابط؟ لقد لقي وهم اختلاف أوروبا، السائد في الثقافة الغربية المعاصرة، نقداً من بعض مفكري الهند الذين لا ينتمون مباشرة إلى اتجاه ما بعد الاستعمار أو مدرسة التابع، وكان أبرزهم إعجاز أحمد.

في سياق مناقشته لنصٍ كتبه المفكر الأميركي فردريك جيمسون حول "أدب العالم الثالث"، وصف فيه جيمسون هذا الأدب بأنه "يقوم كله على فكرة القومية"، رأى إعجاز أحمد أن مصطلح "العالم الثالث" الشائع في الغرب، يُهمل الفروق الكبيرة بين الأوضاع المتباينة والخبرات المتمايزة لتلك الكُتل الثقافية الضخمة التي تتوزَّع في قارات آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية. ومن ناحية أخرى، يقول إعجاز أحمد إن العالم المعاصر يتميَّز بأن جميع شعوبه تعيش في ظل نظام واحد هو النظام الرأسمالي، وبالتالي لا يوجد ما يبرِّر تقسيمها إلى عالم أول وثاني وثالث، وادِّعاء أن الحداثة هي نقطة التمييز[16]. ويضيف: بما أن العالم الأول والثاني صُنِّفا على أساسٍ اقتصادي، بينما صُنِّف العالم الثالث على أساس مروره بتجربة الاستعمار؛ فإنَّ العالم الثالث لم يكتسب هذه الوضعية إلَّا لأنه كان (الآخر) بالنسبة إلى العالم الأوَّل، الذي غزاه واستعمره. ويستخلص أحمد، إن هذه الطريقة في تقسيم العالم تنظر إلى بلاد الجنوب ككتلة جامدة لا تتغيَّر، ولا تتطوَّر في سياق حركة التاريخ، وتراها من منظورٍ لا يسعى لفهم أوضاعها إلا من جهة تأثير الغرب وفاعليته في التاريخ البشري[17].

هذا النقد الذي صاغه كاتبٌ ينتمي للسياق الذي تطوَّرت فيه الجهود الهندية الناقدة للمركزية الأوروبية، مستهدفاً نقد تركيز جيمسون على اتخاذ القومية سمة

16 Askroft, Bill, Griffith, Gareth and Tiffin, Helen (eds.): *The Post Colonial ...,* p. 80.

17 المرجع السابق، ص 81.

مميِّزة لأدب العالم الثالث، يطرح ضمنياً الأسئلة التالية حول مشروع دراسات التابع: لماذا اتَّخذت القومية مكانةً مركزية فيه هو أيضاً؟ وما المسلَّمات أو الافتراضات التي استند إليها روَّاد المشروع في ذلك؟ أليس جائزاً أن موضوعات أخرى تخصّ خبرات وثقافات الجماعات المحلية شكَّلت الأساس الذي نهضت عليه فكرة القوميَّة؟ بمعنى آخر، ألا تستحقّ عمليات الاستتباع اهتماماً أكبر من فحص المظاهر التي تتجلَّى فيها التبعية؟ مثلاً: ألا تشكِّل مؤسَّسات التعليم ووسائل نشر الثقافة والمعرفة الحديثة وربطها بالمصالح المباشرة واحتياجات الحياة اليومية وسائل استتباعٍ للوعي؟ بينما هي في الوقت ذاته تشكِّل أدوات لبناء الروابط بين الجماعات وتوطيد الانتماء الوطني، وبالتالي تخدم القوميَّة؟

تكمن قيمة عمل مفكِّري التابع في أنه طرح السؤال المهم حول دور المعرفة التاريخية في تشكيل وعي الشعوب بنفسها، وكيف استُخدمت هذه المعرفة لتمحو وعي شعوب الجنوب بماضيها العريق وإلمامها بتجربتها الأصيلة التي زودتها بطُرق مختلفة للتطور الحضاري، وصاغت لها صورة أُمّم تابعة، عليها أن تكرِّر تاريخ أوروبا لتحقق القدر الضروري من التقدم.

بهذا التصوُّر، صار التساؤل حول مكانة المعرفة التاريخية التي تبنَّتها النُخب الوطنية الموصوفة بأنها "حديثة"، ودور هذه المعرفة في تشكيل وعي الشعوب التي تحررت من الاستعمار، مدخلاً لطرح الاشكالية العامة حول دور المعرفة الغربية في استدامة السيطرة على الشعوب في مرحلة ما بعد تفكُّك المستعمرات. وصارت مَهمَّة نقد الوعي الذي غرسه الغزاة في عقول الفئة المتعلمة من أبناء المستعمرات هي الأكثر أهمية في مشاريع التحرُّر الوطني التي لم تكتمل.

لقد كشف مفكِّرو التابع عن البعد السياسي للمعرفة التاريخية ودورها في تحويل وعي شعوب الجنوب وأثرها في دعم إرادة تحرُّرها، وبالتالي أوضحوا ارتباط

المعرفة النقدية في عمومها بعملية البناء الوطني وتحديث أوضاع مجتمعات الجنوب. والتعرُّف على الكيفية التي تطور بها هذا النقد يقتضي عرضاً تفصيلياً لمساهمات أبرز مفكِّري مدرسة التابع، وتتناول الفصول التالية بعضاً منهم.

نقد الحداثة من موقع التابع:
بارتا تشاترجي

تميَّز بارتا تشاترجي من بين مفكِّري دراسات التابع بخروجه من النطاق الضيق لتاريخ الهند إلى البحث في مسائل الحداثة والعولمة ونقد السيطرة. وهذه القدرة على تخطي الانشغال بقضايا التاريخ الهندي إلى القضايا الواسعة، هي التي تبرِّر هنا اختياره ممثلاً لمفكِّري مدرسة التابع. اهتم تشاترجي بفكرة القومية أكثر من زملائه رغم أن معظمهم كتبوا عنها إمَّا بطريقة مباشرة أو في سياق مناقشتهم لقضايا التاريخ الهندي، وخصَّص لها عدداً من الكتب، كان أولها كتاب "القومية كمشكلة". وفيه أتاحت له مسألة القومية أن يتناول القضايا النظرية الواسعة العابرة للقوميات، والمرتبطة بها في المجتمعات الحديثة، ومنها مشكلة المعرفة التي تنتجها الذوات الجماعية المتمركزة حول الأيديولوجيات القومية. كتب تشاترجي:

"لقد أُخبِرنا بأن هذا العقل المتمركز حول ذاته يدَّعي لنفسه عالمية أحادية بأن يؤكِّد امتيازه المعرفي على كل المعارف الأخرى المحلية الجماعية، إنه يحكم بوحدته واتساقه عن طريق الحكم على الذاتيات الأخرى بقصورها وتشتتها. إنه يُثبت للذات العقلانية حقّ سيادةٍ معرفية وأخلاقية مكتفية بنفسها وغير مشتَرَطة، وكاشفة لذاتها"[1].

هذه الذات الموصوفة هنا بطريقة تُبرز تضادها مع الذوات الأخرى غير المتمركزة حول نفسها، يسمِّيها تشاترجي "الذات العقلانية الفظَّة للحداثة". وينسب

1 Chaterjee, Partha: *The Nation* ..., P. xi.

إليها استثارة ردود أفعال الذاتيات الأخرى، التي أقصتها الذات الأوروبية عن العالم الحديث ووضعت نفسها في مركزه باعتبارها الوليد الشرعي الوحيد للحداثة، ومن بين ردود الأفعال تلك، كان الخطاب النقدي لما بعد الاستعمار. ناظراً إليه في هذا السياق المحكوم بسيطرة "الذات العقلانية الفظة للحداثة"، يشخِّص تشاترجي مشكلات خطاب ما بعد الاستعمار من الزاوية التي أراد منظروه أن يتصدُّوا لها، وهي مشكلة قمع تعدُّد الذاتيات وادِّعاء حقِّ تمثيلها. يقول تشاترجي عن الخطاب النقدي لما بعد الاستعمار:

> **"إن الصعوبة العميقة كانت هي أن هذا الخطاب بتشديده على التواطؤ القائم بين المعرفة والقوة، لم يستطع أن يُظهر تفضيلاته القِيمية، ومنها يتوصَّل إلى أُسس مقبولة حول أحقيته بأن يقوم مقام الأشخاص والجماعات أو الحركات"[2].**

بدلاً من اقتراح حلول ذات طابع عام لهذه المشكلة التي يواجهها خطاب ما بعد الاستعمار، يرى تشاترجي أنه من الأفضل أن تُعالج ضمن السياق التاريخي الخاص بالمجتمع الذي يدرسه الباحث، بوصفه معنياً بإنتاج معرفة تتعلق بأوضاع محلية محدَّدة، وليس إنتاج معرفة تتمتَّع بمصداقية عالمية. وعلى هذا الأساس يدرس تشاترجي نشأة وتطور القومية في الهند من منظور محلي، معطياً المكانة الأولى لمساهمات الفلاحين والنساء ونُظم الحكم التقليدية. وراصداً عدّة أنواع من كتابة تاريخ الهند، وسيوضِّح العرض التالي المصادر الفكرية التي أتاحت له الانتقال من الطريقة التي كان يعارضها إلى الطريقة التي يفضلها في كتابة التاريخ، والتي منحته موقعه المميَّز بين مفكِّري مدرسة التابع.

ليوضِّح أن تاريخ الهند لا يحاكي مسار تطوُّر أوروبا الحديثة بطريقة حرفية ولكنه سار على وتيرة خاصة، يقول تشاترجي إن النتائج التي توصَّل إليها بعض المؤرخين الذين قاموا بمراجعة تاريخ الهند الحديث محاولين كتابته من منظور وطني، تُعارض الفرضية السائدة حول أن الحكم الاستعماري شكَّل

---

2 المرجع السابق، الصفحة نفسها.

قطيعة رئيسية في التاريخ الهندي. فبعض هؤلاء المؤرخين، الناقدين للمعرفة الاستعمارية، يرون أن الإنجليز لم يحكموا الهند في القرن الثامن عشر إلا بوصفهم جزءاً من سلطات محلية لأقاليم متعدِّدة تقاسمت حكم الهند، ويقولون إن الإنجليز رغم أنهم كانوا الأكثر اهتماماً ببناء قوة تسمح لهم بهزيمة الحكَّام الآخرين، إلا أنهم طوال تلك الفترة لم يتبعوا طريقة جديدة مستجلبة من الخارج في تقاسُم السلطة وممارستها، فلم يختلفوا كثيراً عن الحكام المحليين. ويضيف هؤلاء المؤرخون، أن نظام السلطنات الذي يقوم على الولاء غير المستند إلى القوة ظلَّ مستمراً إلى أن تفكَّك من تلقائه نتيجة تغيُّر الظروف الاقتصادية، وهذا الوضع الجديد هو الذي سمح لسلطة الإنجليز أن تتَّسع[3]. ولأن الاستعمار لم يشكِّل قطيعة في تاريخ الهند، فإن المواطنين في رأي هؤلاء المؤرِّخين لم ينظروا إلى أنفسهم كضحايا لسيطرة خارجية، ولم يروا أنفسهم عاجزين عن السير في طريق تطوُّرهم ومجادلة نظام الحكم الجديد. لخَّص تشاترجي النتائج التي توصَّل إليها هؤلاء المؤرِّخون، كما يلي:

> **"يوضِّح هذا المنظور، قبل كل شيء، أن التاريخ الاقتصادي للهند منذ القرن الثامن عشر وحتى الوقت الحاضر، بوصفه تاريخاً للرأسمالية الهندية، إنما وُلد قبل التدخل الاستعماري وتطوَّر إلى شكله الحالي عبر الاستجابة للقوى التي استثارها الاقتصاد الأوروبي العالمي. إن معظم مؤسَّسات الرأسمالية الهندية الحالية، مثل نظام الإنتاج السلعي، ورأس المال التجاري والمصرفي ونُظم المحاسبة وخبرات الجماعات المركنتالية والمتعلِّمين الذين سيتحولون إلى مصنِّعين، نشأت في حقبة ما قبل الاستعمار"[4].**

لكنَّ تشاترجي لا يقبل هذه القراءة التي تقلب التراتب التقليدي في الرواية الاستعمارية لتاريخ ظهور الدولة الهندية الحديثة، لتجعل مسار نمو الرأسمالية الهندية مساراً وطنياً خالصاً. فيسأل من يتبنونها: إن لم يوجد أي أثر للبريطانيين

3 المرجع نفسه، ص 28-29.

4 المرجع نفسه، ص 29.

في صناعة الهند الحديثة، فما هو الاستعمار إذاً؟ ما الذي فعله الاستعمار إن لم يكن قد تدخَّل بالقوة في قسر طريق التطور وإفقار قدرات الشعب الهندي، وما تأثيره الذي يستحق أن يُفحص؟ ويتساءل في النهاية: أين تكمن حاجة الدولة إلى توظيف القوة في مؤسساتها؟

يعارض تشاترجي النظرة التبسيطية التي تحوِّل المسار الذي مرَّت به أوروبا في تاريخها الحديث، متمثلاً في نمو المؤسسات الرأسمالية، إلى مسيرة تقدُّم تُوضع في يد الهنود لتحريرهم من رواية المؤرِّخين الاستعماريين، بينما هي تعيد إنتاج نفس الرواية لكن من منظور يُوهِم باستقلالية التاريخ الهندي. ويقول إن التخلُّص من الرواية الاستعمارية للتاريخ بمحو الفروق بين قوى الاستعمار وشعوب المستعمرات بحجَّة فضّ ارتباط المعرفة بالقوة، وعدم ملاحظة أن تغييب الاختلافات يمحو السمات المميِّزة للتواريخ الوطنية، إنما هي طريقة أخرى لإعطاء التاريخ الأوروبي مكانة عليا على التواريخ المحلية، وإضفاء الشرعية على امتلاك أوروبا حق كتابة تواريخ أمم العالم. فلا وجود في هذا النوع من كتابة تاريخ الهند لفاعلين خارج أوروبا، سوى الجماعات المماثلة للفاعلين الأوروبيين، من رأسماليين تجَّار وبرجوازيين صغار ومركنتالية تسير نحو الرأسمالية على هدى التاريخ الأوروبي. والفرق بين تلك الرواية التي تجعل الأوروبيين صانعين لتاريخ الهند عبر برجوازية بريطانية وهذه التي تجعل الهنود صانعين لتاريخٍ وطني يحاكي أوروبا، أن الرواية الأخيرة تجعل الفاعلين هنود بينما تجعلهم الأولى أوروبيين، لكن في الحالين يُرى تاريخ الهند الحديث سائراً وفقاً للمخطط الأوروبي، على مراحله نفسها وبخطواته ذاتها.

لقد كشف تشاترجي نوع التفكير الذي يختبئ وراء ما يبدو وكأنه رواية تحرُّرية مضادَّة للنظرة الاستعمارية لشعوب الجنوب، ويصفها بأنها رواية تبسيطية تقوم على الفكرة الغربية عن التاريخ العالمي. حيث يصبح تاريخ أوروبا مرآة لتواريخ جميع الشعوب، وتصبح الأدوات التحليلية الخاصة بالعلوم الاجتماعية

الأوروبية قادرة على كشف مسار تطوُّر جميع المجتمعات دون أن تضعها في مكانة أدنى من أوروبا وتقدمها مماثلة لها، وبالتالي تلغي خصوصيتها. وهي إذ تمحو الاختلافات بين تواريخ تلك المجتمعات ومجتمعات أوروبا فإنها تعود لتضعها في مكانة العاجز عن صناعة التاريخ، وتصنع منها ذلك التابع الذي لا يتكلَّم إلا عبر كلام أوروبا عن نفسها.

في مقابل خطابَي التضاد مع أوروبا والتماثُل معها، يقترح تشاترجي كتابة تاريخٍ للهند يختلف عن التاريخ القائم على الدونية، ومستخدماً منطق الاختلاف يُبيِّن كيف تسكن علاقات القوة خطاب التاريخ العالمي[5]. وهو يتتبَّع تاريخ الهند بوصفه تاريخ أُمَّة صاغت صورتها نخبةٌ وطنية، أُمَّة لم يكن ممكناً للاستعمار أن يمنحها حقوق المواطنة، فوضَعَها موضع رعية تُحكَم بالقوة، ونتيجة لذلك توجَّهت تلك النخبة الوطنية إلى مجتمعاتها المحلية واصطنعت نظرة للأُمَّة على أساس وحدة الثقافة وحقِّ السيادة على الأرض. وهنا فقط، حيث لا يمكن للمستعمِرين أن يكونوا جزءاً من هذه الكُلِّية، أصبح النضال ممكناً، وأصبح تصوُّر الأمة لنفسها كصاحبة سيادة أمراً مشروعاً[6].

في كتابٍ أعطاه عنوان (الأُمة وتشظِّياتها)، خلص تشاترجي إلى أنه من الخطأ الحكم بأن كل ما حملته القومية كان مصدره الاستعمار، رغم أن الكثير ممَّا صنع تضامن الجماعات القائمة على أُسس الطائفة والنوع اعتمد على قوة الدولة في خلق واقعٍ يستثير هذه الأشكال التنظيمية. يربط تشاترجي هذا الواقع بحقيقة أخرى هي أن نظام الحكم في الهند نفسه حدَّدته واشترطته مقاومة هذه الجماعات لسلطة الدولة. ويقول إن النتيجة كانت صراعاً غير قابل للحل بين الخطابين السياسيَّين اللذَين سادا في الهند، أولهما خطاب الديموقراطية الليبرالية

5 المرجع نفسه، ص 33.

6 المرجع نفسه، ص 237.

المأخوذ من الغرب، وثانيهما خطاب الاستشراق، الذي صيغ في الغرب أيضاً. ويرى أن كثيراً من الأفكار المعاصرة بقيت أسيرة هذين الخطابين، فحتى الفكرة التي تقول إنه لولا أنَّ الاستعمار البريطاني قام بتفكيك النظم الاجتماعية في الهند لاستطاعت ابتكار أدوات ملائمة لحل مشكلات دولتها، إنما هي فكرة تقوم على منطق استشراقي عُكِس اتجاهه لتأتي نتيجته في صالح المجتمع التقليدي، فالأساس في هذه الفكرة هو الاعتقاد باستثنائية مجتمعات الشرق، وأنها تتطوَّر بطريقة مختلفة كلياً عن الغرب.

توصَّل تشاترجي إلى إن السردية المؤسِّسة للنضال والتحرُّر وبناء الدولة الهندية هي سردية القومية التي تقوم على منطق الاختلاف، لا التماثل. فالاختلاف هو الذي سمح بتطوير مطلب الاستقلال إلى حقٍّ شرعي يتطلَّب النضال والتضحية، وهذه النتيجة مختلفة عن سردية التماثل التي يتمسَّك بها المؤرِّخون الغربيون الذين يقدِّمون رواية تطابقيَّة تتعارض مع مبدأ التحرُّر. يتبنَّى تشاترجي استراتيجية في نقد الخطاب التاريخي حول الهند توضِّح أنه يتضمَّن في بنائه الداخلي نفس عناصر الخطاب الذي يتوجَّه إليه بالنقد، وبهذا يُفسح تشاترجي المجال لممارسةٍ نقديةٍ تفكيكية تفعِّل مبدأ الاختلاف. وهذه النقلة المنهجية في عمل تشاترجي كانت قد بدأت تبرز لدى جماعة التابع في نهاية ثمانينيات القرن العشرين، وصارت واضحة في تسعينياته عندما لقيت صدىً كبيراً في أعمال باحثين آخرين.

كما سبق القول في بداية هذا الفصل، عند تشاترجي تشكِّل فكرة القومية الأساس الذي بُني عليه تاريخ الحداثة، والنظر في دور القومية عنده يقود مباشرة إلى طرح موضوع لا يمكن من دونه تفكيك سلطة التمركز الأوروبي في مجال المعرفة، وهو موضوع الحداثة الذي لا بدَّ من التعرُّض إليه هنا.

في مقالٍ بعنوان (حداثتنا)، ناقش تشاترجي ما إذا كانت الحداثة في صورتها التقليدية، التي تسعى للانتشار في العالم بخصائصها المميِّزة لها في التجربة الأوروبية، تتَّصف بالعقلانية. ورأى أنها لكي تكون عقلانية، يجب أن تستخدم أساليب عقلية لمعرفة التقنيات التي تخاطب البشر وتناسب احتياجاتهم، وأولها كيف تكون الحداثة نفسها مقنعة للآخرين لكي يقبلوا بها. ويضيف شارحاً الضرورة الملحَّة لإضفاء الطابع المحلي على الحداثة:

"إن كان هناك تعريف عالمي مقبول للحداثة، فيجب أن يكون هو التعريف التالي: بكونها تعلمنا استخدام أساليب العقل، فإن الحداثة العالمية تمكِّننا من التعرُّف على أشكال حداثتنا الخاصة بنا"[7].

ثم يسأل: كيف يستخدم الإنسان عقله ليحدِّد ما تمليه عليه حداثته؟ ولكي يُبين كيفية استخدام العقل الحداثي يستشير فيلسوف التنوير إيمانويل كانط، فينقل عنه أن على الإنسان، بوصفه ناضجاً، أن يستخدم عقله دائماً ويفكر دون أن يعتمد على أحد. رائياً أن هذه السمة هي التي تميِّز الإنسان الحديث الذي يحيا مستقلاً وحرَّاً في حياته المدنية، هذا حسب رأي كانط عن عصر التنوير، الذي سعى لتعريفه فلسفياً. ومستنداً إلى قراءة فوكو لكانط، يستخلص تشاترجي أن تعريف العقل كخاصية مميِّزة للعصر الذي كان كانط يعيش فيه، يعني أن نظرته لحاضره بوصفه مختلفاً عن الزمن الماضي كانت تتصل بالزمن الحديث في عمومه لا بعصر كانط وحده، ولهذا اقترح تعريفاً للحداثة بموجب افتراق الحاضر عن الماضي[8].

هذا التعريف للحداثة يقود تشاترجي إلى النقطة التالية التي عالجها كانط، وهي تمييزه بين المجال العمومي والمجال الخاص لاستخدام العقل.

---

7 Chaterjee, Partha: *Our Modernity,* (Rotterdam, Dakar: SEPHIA – CODESRIA, 1997). p. 9.

8 المرجع نفسه، ص 11.

فالأول هو مجال القضايا العامة والانشغالات المشتركة بين أفراد المجتمع، حيث حرية استخدام العقل وحق التعبير عن الرأي، بينما الثاني هو المجال الخاص المرتبط بإلزام النفس بالواجب واحترام النظام وطاعة الأوامر العليا. ويشرح تشاترجي هذا التمييز موضّحاً أن كانط يربط حرية العقل بانفتاح المجال العام على العالمية، وليس بحدود الدولة القومية وحدها، ويقول:

"تجب الإشارة إلى أنه في هذا المجال العالمي لتقصِّي المعرفة –المجال الذي يسمِّيه كانط (عمومي)– فإن الفرد هو الذات، وشرط التنوير الحقيقي هو حرية الفكر. وعندما يكون الفرد الباحث عن المعرفة ساعياً للارتفاع فوق موقعه الاجتماعي المحدَّد، [قاصداً] المشاركة في المجال العالمي لإنتاج الخطاب، فإن حقه في حرية الفكر والرأي يجب ألَّا يُعاق. ويجب أيضاً أن يمتلك السلطة الكاملة في تشكيل معتقداته وآرائه، بقدر ما يملك حقَّ ومسؤولية التعبير عنها. ولا شك أن كانط يطالب هنا بحرية الكلام فقط لهؤلاء الذين يملكون المؤهلات المطلوبة لاستخدام العقل وتقصِّي المعرفة، والذين بوسعهم استخدام تلك الحرية بطريقة مسؤولة"[9].

يرى تشاترجي أنّ ربط كانط لحرية الرأي وحق الكلام بقدرة الفرد على استخدام العقل، تمنح الحرية للذين يملكون حقّ المشاركة في النقاشات العامة وحدهم. ويقول إن فوكو لم يعلِّق على هذا القيد الذي فرضه كانط على حرية الرأي والتعبير، في وقتٍ كان عمل فوكو يتركَّز على نقد السلطة وتقييد المعرفة والحدِّ منها. ويبيِّن تشاترجي أن الامتيازات التي يحصل عليها الخبراء والمتخصِّصون في مجالات علمية وبحثية معينة، ويستأثرون بحقٍّ إدارة شؤون الحياة وصياغة السياسات المؤثرة على الشعوب في المجتمعات المعاصرة، نتجت عن شيوع هذا التصوُّر الكانطي عن حقِّ احتكار الكلام.

من هنا يلاحظ تشاترجي أنَّ دور "المؤهَّلين للكلام" يتوسَّع في ظلِّ هذا التعريف لحق استخدام العقل والمعرفة، وأن هذا التوسُّع سيستمر حتى يقضي

9 المرجع نفسه، ص 12.

على معظم الحقوق العامة. فحقّ الإنسان في تعليم أبنائه غير مكفول إلا بشرط أن يتم تحت إشراف الدولة، وعلاجه لجيرانه ممنوع، وإن قرأ كل كتب الطب، لأنه حقٌّ تمنحه الدولة لمن تقوم بتأهيلهم وفق شروطها هي[10]. يقول تشاترجي: وراء تظاهُر فكر التنوير والحداثة بالدفاع عن حرية الرأي وضمان الحرية الشخصية والمساوة بين الجميع، فإن التمييز بين البشر على أساس امتلاك المعرفة يسكن التصوُّر الحداثي للعلاقات والأدوار الاجتماعية. ويضيف:

"إن الحماس الغامر الذي يلحظه المرء في كتابات فلاسفة التنوير الغربيين حول أن الحداثة ستقود إلى التحرُّر في عصر عالمية العقل، لا يبدو لنا [حماساً] غير ناضج، وهذا بشهادة الأفعال البربرية الكثيرة في تاريخ العالم خلال المئتي سنة الماضية، وأقول هذا مع اعتذارٍ واجب لإيمانويل كانط العظيم. إنَّ شكوكنا حول إدِّعاءات الحداثة مطروحةٌ اليوم علناً"[11].

بعد تشكيكه في المفهوم الغربي للحداثة، يتساءل تشاترجي: لماذا كان الذين تلقوا الحداثة الغربية في بلاد الجنوب متشائمين، ورأوا في سمات التحديث التي غزت حياتهم علامة تدهور لحياتهم وتراجع لحقوقهم؟ ويُجيب قائلاً:

"إن السبب هو الطريقة التي ارتبط بها تاريخ الحداثة بتاريخ الاستعمار، فلم يكن بوسعنا أن نعتقد بوجود مجالٍ عالمي لخطاب حرٍّ لا تخترقه وتشكِّله فروق العِرق أو القومية. لقد كان لدينا توقُّع مشترك منذ البداية، بدلالة توافُق المعرفة الحديثة مع نُظم القوة الحديثة، أننا سنظل إلى الأبد مستهلِكين للحداثة العالمية، وأننا لن نُؤخذ بجدية كمنتجين لها"[12].

ناقشَ تشاترجي القصور الذي تعانيه نتاجات الحداثة عندما تخترق فضاءات بلاد الجنوب. وفي دراسةٍ له عن دور الجماعات الهندية في بناء القومية تساءَل عن الدور الذي اضطلعت به الدولة في استمرار تبنِّي الخطابين

10 المرجع نفسه، ص 13.

11 المرجع نفسه، ص 14.

12 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الاستشراقي والليبرالي لدى النُخب والجماعات الشعبية على السواء. ولأنه ينظر إلى الدولة بوصفها نتاجاً للحداثة، طرح بطريقة مباشرة سؤال: ما هو المجتمع المدني؟ وبعد أن عرض تعريفاته الأساسية في الفكر الغربي الحديث والمعاصِر، من جون لوك مروراً بهيغل ووصولاً إلى تشارلس تايلور، توصَّل إلى أن غالبية النظريات الغربية حول المجتمع المدني وضعت الفرد، بوصفه معبِّراً عن الحرية الشخصية، في مقابل المجتمع الذي يعبِّر عن الكل. ويقول إن هذا التضاد هو الذي يقوم عليه منطق الصراع على الثروة في المجتمع الرأسمالي، وإنَّه لا يتيح التوصُّل إلى إمكانيات أخرى لفهم طرق تشكُّل المجتمع المدني، لأن نظرياته نشأت في ظل التحام الدولة الأوروبية ومؤسَّساتها بالنظام الرأسمالي، وهو التحام يقوم في أساسه على فكرة القومية، التي هي نتاج الحداثة[13].

إن تشاترجي يعود هنا إلى النقطة التي انطلق منها، مثبتاً إياها، وهي ارتباط القومية بكلٍ من تجربة الدولة الأوروبية وحقبة الحداثة. وهذا يقودنا إلى ملاحظة أن تركيز تشاترجي على اللحظة المتأخِّرة في غزو أوروبا للعالم، المرتبطة بالقرن الثامن عشر، أي "عصر التنوير"، هو الذي جعله يربط القومية بالحداثة دون أن يجعل السيطرة الخارجية شرطاً لهما الاثنتين. فهو مثل سعيد وبقيَّة مفكري مدرسة التابع، بتركيزهم على لحظة استعمار بريطانيا للهند في القرن الثامن عشر وإهمال بدء الغزو الأوروبي للعالم في القرن السادس عشر، لا يلاحظون أن الاستعمار سبقَ نشأة الحداثة ومؤسَّساتها الاجتماعية والسياسية، مثل القومية والدولة. وهذا يكشف عن حدود مساهمة فكر ما بعد الاستعمار ودراسات التابع في النقد الجذري للحداثة وطريقة كتابة تاريخ العصر الحديث.

لقد لاحظ عددٌ من المفكِّرين الهنود الارتباط الكبير بين كتابة التاريخ الحديث وفكر الحداثة. حول هذا الارتباط ترى جيرمندر ك. بامبرا أن تاريخ

13 Chaterjee, Partha: *The Nation*…, p. 228-230.

الحداثة يجب أن يُفهَم من حيث إنه يقوم على تواريخ مناطق متعددة، مترابطة فيما بينها، لا من جهة أنه يقوم على تاريخ منطقة واحدة. وترى أن بناء تاريخ أوروبا بوصفها منطقة تسكنها قوميَّات ذات هوية نقيَّة، إغريقيَّة مسيحيَّة، جاء في لحظة تاريخية محدَّدة، فتقول:

"حدث [ذلك] في سياق الوجود التاريخي غير المعترَف به إلى حدٍ كبير للعدد الضخم من الأوروبيين غير المسيحيين واليهود، ومن الضروري الأخذ في الحسبان تاريخ إسبانيا التي كانت مسلِمة لعدَّة قرون. وكذلك المسلمون في جنوب البلقان وجنوب شرق أوروبا، وربما شأن تركيا هو شأن روسيا -الوحدة الجغرافية الكبيرة الأخرى التي تتحمَّل الإدماج والإبعاد المستمر مع أوروبا- فقد كانت تركيا جزءاً من النظام السياسي لأوروبا تاريخياً، حتى ولو لم يُعترَف بأنها أوروبية من الناحية الثقافية"[14].

تؤكِّد جيرمندرا أن "أوروبا النقيَّة" كيان متخيَّل لا يعبِّر عن وجود واقعي يشغل رقعة جغرافية محدَّدة. وبما أن مرحلة الحداثة تُقدَّم في التاريخ الأوروبي كمرحلة لاحقة للمجتمع التقليدي، فإن الملامح التي ينسبها المؤرِّخون الغربيون إلى المجتمع الأوروبي الحديث كسمات تميزِّه عن غيره من المجتعات، أصبحت تُعامَل معاملة المؤشِّرات التي تحدِّد ملامح الانتقال نحو الحداثة في جميع بلاد العالم، وصارت التجربة الأوروبية مرجعاً لحركة تطوُّر كل المجتمعات الساعية إلى بلوغ التحديث. بمعنى آخر، أصبح إنجاز التحديث يستلزم تبعيَّة في مجال المعرفة التاريخية، لأنها تزوِّد الشعوب بتصوُّر مسبق عن طبيعة عملية التحديث. وقد أوضح الفصل السابق أن عدداً من مفكِّري مدرسة التابع لاحظوا شيئاً مماثلاً دون أن يذهبوا إلى حدِّ الكشف عن ارتباطه ببدء غزو أوروبا للعالم في نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر، بادئين بالأميركتين.

---

14 جيرمندر ك. بامبرا: **إعادة التفكير في الحداثة: نزعة ما بعد الاستعمار والخيال السوسيولوجي**، ترجمة ابتسام سيد علام وحنان محمد الحافظ، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016). ص 159.

بدلاً من أن ينتقد مفكِّرو مدرسة التابع الرواية القياسية للعصر الحديث، أي الرواية التي تصنع له أصلاً أوروبياً يبدأ بعصر النهضة ويمر بالتنوير وينتهي بالحداثة، فإنهم يقبلونها في ذات الوقت الذي يسعون فيه لإنتاج معرفة يصفونها بأنها "غير تابعة"، مستندين إلى تصوُّر "تابع" للتصوُّر الغربي. ولأنهم لا يستهدفون فضَّ منطق الاستتباع المعرفي نفسه، فإنهم يعيدون إنتاج تبعيةٍ تصيب فكرهم من الخلف، دون أن يدركوا ذلك.

يقبل معظم مفكِّري مدرسة دراسات التابع فكرة أن أوروبا هي التي ابتدرت التاريخ الحديث، وأنها تطوَّرت من تلقاء نفسها باستنهاض ذاتها والعودة إلى تراث الإغريق، فحقَّقت مجموعة ثورات، دينية وعلمية وصناعية وفكرية واجتماعية، يقول المؤرِّخون الأوروبيون إنها صنعت العصر الحديث. إن نقداً جذرياً لهذا المسار التاريخي الذي يقوم على اقتطاعٍ جزافي لفترات تاريخية غير محدَّدة المعالم، لا على أحداث تاريخية بعينها وقعت في أزمان وأماكن محدّدة، يساهم بقوة في فضِّ سلطة المعرفة الغربية في مجال التاريخ[15]. لكن عملًا كهذا لم يصدر من جانب مفكِّري التابع، بمن فيهم تشاترجي الذي استطاع الانتقال من تاريخ الهند إلى نقد التصوُّر الأوروبي للحداثة.

15 حول فضِّ وهم الثورات الأوروبية، انظر: محمد عبد الرحمن حسن: **ثورات: فضِّ الخطاب التاريخي الأوروبي** (الخرطوم: وقف للنشر، 2020).

حدود خطاب التابع: منظور الصين وشرق آسيا

في منطقة شرق آسيا اتَّخذ فكر ما بعد الاستعمار صورة مخالفة لِما في المناطق التي أُخضِعت لسيطرة الإمبراطوريات الأوروبية، لأن تاريخ الاستعمار فيها أكثر تعقيداً بما أن اليابان كانت دولة استعمارية. فمنذ ظهور التهديد البرتغالي والإسباني لشرق آسيا في القرن السادس عشر، اعتبرت اليابان نفسها القوة الحامية للدول المجاورة لها. وقد وصفَ اليابانيون الحروب التي دارت بينهم وبين دول المنطقة بأنها "حروب دفاع" عن استقلال دول أخرى في المنطقة ذاتها، وكثيراً ما هددت اليابان الصين، وسيطرت على كوريا في سنة 1894م بذريعة حمايتها من الصين. ثم تطوَّرت الفكرة في فترة الحرب الكبرى الثانية لتصبح "حماية دول الجوار الآسيوي" من الغزو الأوروبي، فأعلنت اليابان الحرب على الولايات المتَّحدة وحليفتيها بريطانيا وهولندا في سنة 1941، ولكن إلقاء القنبلة الذرِّية على اليابان حسم الأمر فاستسلمت للقوى الغربية المتحالفة. ومع خمسينيات القرن العشرين انسحبت الدول الأوروبية التي كانت تسيطر على بقية البلاد الآسيوية، وانتهى عهد استعمارٍ مزدوج ميَّز نضالات التحرُّر في منطقة جنوب شرق آسيا بطابع خاص، سيطبع فكر ما بعد الاستعمار فيها بملامح مميِّزة.

لم تخضع الصين أبداً لاستعمار أوروبي كامل، وفقط شهدت بعض أطرافها سيطرة أوروبية جزئية في العهد الإمبراطوري، أما بعد انتصار الثورة، وإعادة تأسيس الدولة كجمهورية شعبية بقيادة ماو تسي تونغ، فقد عانت تهديداً

غربياً مستمراً. وعاشت كوريا وضعاً مماثلاً. وبسبب تاريخ استعماري متعدِّد ومركَّب كهذا، لم تتوجَّه حساسية شعوب شرق آسيا نحو الاستعمار الأوروبي وحده، كما هو حال الشعوب الإفريقية، وحدث ذلك في وقتٍ متأخِّرٍ نسبياً.

في شرق آسيا يرتبط نقد الاستعمار بالمراحل التي تلت تحرُّر المستعمرات في منتصف القرن العشرين، أكثر ممَّا يرتبط بتاريخ الاستعمار الأوروبي المبكِّر. فبعد تحرُّر دول المنطقة ونموها الاقتصادي السريع في النصف الثاني من القرن العشرين، متزامناً مع تزايد السيطرة الغربية عبر العولمة المتنامية منذ نهاية الثمانينيات، وتزايُد الضغوط الاقتصادية الغربية بقيادة أميركا؛ زاد ميل مفكِّري شرق آسيا لفهم طبيعة علاقات القوة التي ربطت بلادهم بالغرب، مركز النظام العالمي[1]. وباحتلال مكانة وسطى بين نقد ما بعد الاستعمار ومدرسة التابع؛ نشطت في نهاية القرن العشرين خطابات عديدة في شرق آسيا استهدفت إعطاء شعوبها مكانة في تاريخ العالم، شملت الصين وسنغافورة والفلبين وأندونيسيا وماليزيا. ويتناول هذا الفصل الأفكار المتداولة بين نهاية القرن العشرين وبداية الألفية الثالثة في منطقة شرق آسيا بخصوص المركزية الأوروبية ونقد المعرفة الغربية، مركِّزاً على ما يجري في الصين.

في تسعينيات القرن العشرين برز في الصين نمطٌ من النقد يمكن أن يُنسَب إلى تأثير خطاب نقد ما بعد الاستعمار، فشهدت في ثمانينيات ذلك القرن اندفاعاً نحو تبنِّي تيارات ما بعد الحداثة في مجالات الفن والأدب، وذلك بتأثير انفتاح الصين الثقافي والاقتصادي نحو الغرب، الذي بدأ آنذاك. ويقول وانغ نِنغ إن تلك الفترة شهدت بروز نوعين من المواقف تجاه ذلك التحول، نظرَ إليه أولهما من ناحية انحسار المكانة التي كانت تتمتَّع بها الثقافة القومية، وتأثُّر اللغة الصينية باللغات الغربية التي أحدث اختراقها للفضاء الثقافي تغيُّراً

1 Kennedy, Melissa: Theoratical Encounters: Postcolonial Studies in East Asia, *Journal of Literature and Librarianship*, vol. 2, 1, (Spring 2013) 7-15. P. 9.

سريعاً في اللغة الأدبية وطرق التعبير لدى الكتاب والأدباء الصينيين، فنظر هذا الاتجاه إلى ذلك كغزو يكاد أن يشكل استعماراً للصين. أما الاتجاه الثاني فنظر إلى ذلك التحول كانفتاح ضروري على العالم سيعطي الثقافة الصينية المكان الذي تستحقه فيه[2]. ويرى نِنغ أن ذلك الانفتاح على الثقافة الغربية أتاح للمئات من المتخصِّصين في اللغة الصينية وآدابها أن يتلقوا وظائف تدريسية في الجامعات الأوروبية والأميركية، ساهمت كثيراً في تغيير النظرة الغربية الاستشراقية إلى الصين وثقافتها. معلِّقاً على هذَين الموقفَين كتب نِنغ:

"يجب أن نميِّز بين الاستعمار والحداثة: فالحالة الأولى سكونية، وفي ظلها ليس بوسعنا إلّا أن نتلقَّى التأثير من الغرب، وتصبح لغتنا مغربنة ومستعمَرة؛ لكن الحالة الثانية نشطة، ما يشير إلى أن اللغة الصينية يجب أن تُكسَب جماهيرية وتصبح أكثر تبسيطاً بموازاة عملية تحديث الصين، لنتمكَّن من التواصل مع المجتمع العالمي بطريقة أكثر يسراً"[3].

يرى ننغ أن التمييز بين ظاهرتَي التوسُّع الاستعماري ونشر الحداثة، خاصة أن الأخيرة تجري تحت سيطرة الصينيين أنفسهم، يقوم على موقف ناقد للاستعمار والهيمنة بمنظورٍ يدرك أهمية فتح نقاش عالمي بين الشمال والجنوب، وفي سياق كهذا يكون التبادل الثقافي ضرورياً وطبيعياً. وبخلاف بعض مفكِّري ما بعد الاستعمار، يعلق نِنغ، متفائلاً:

"في الماضي، عندما هُمِّشت ثقافة الشرق وبدت للغرب غامضة، استطاعت رغم ذلك أن تتجاوز فترة المركزية الأوروبية وتزدهر في العقد الماضي. لكن، إذا كانت الثقافة الغربية قد فشلت في هزيمة الثقافة الشرقية أو فرض هيمنة عليها، فإن كل محاولة لوضع العالم تحت سطوة ثقافة أو أيديولوجيا شرقية سيُكتب له الفشل، ولهذا فإننا نحتاج إلى حوار أكثر ممَّا نحتاج إلى معارضة"[4].

2 Ning, Wang: Postcolonial Theory and the Decolonization of Chinese Culture, ARIEL: *A Review of International English Literature*, 28, 4, (October, 1997) 33-47. P. 40.

3 المرجع السابق، ص 42.

4 المرجع السابق، ص 45.

ثم يخلص إلى أنه رغم عدم الحاجة إلى خطاب يخوضُ مواجهةً مع الغرب، فإن دراسات ما بعد الاستعمار تمثل مجالاً بحثياً مهمَّاً تُطرح فيه موضوعات نظرية كثيرة تربط الثقافة الصينية بمجالات البحث العالمي. وهذه النظرة تكشف عن الطريقة المتَّزنة التي يتم بها تبنِّي الاتجاهات الفكرية في ثقافات جنوبية تجاوزت مرحلة أن يضعها المفكِّرون الغربيون في موضعٍ هامشي بالنسبة إلى ثقافاتهم، وما يُسمَّى عندهم "العالم المتحضر". وهنا يبدو الفرق واضحاً بين الكيفية التي نشط بها خطاب ما بعد الاستعمار في الفضاءات الآسيوية المتطوِّرة، والكيفية التي ينشط بها في البلاد التي ما زالت عملية التحديث معاقة فيها. فالحرص على دعم مسيرة التطوُّر في سياق التنافس الذي فرضه اتساع نفوذ العولمة، تطلَّب من مفكِّري بلاد شرق آسيا، والصينيين خاصة، التعامل مع عملية التحديث من موقع الندِّية، ومن هنا طالبَ بعضهم بأن تُفهم التأثيرات الغربية ضمن عملية حوار ثقافي وحضاري بين الشمال والجنوب.

يبقى السؤال المهم الذي يطرحه ممثلو التيار الذي يرى خطراً في التأثيرات الغربية، هو: هل يمكن إدارة حوار مع الغرب في ظل التصلُّب الذي يبديه أمام المطالبة بفتح فضائه لتأثيرات الثقافات الشرقية؟ ألن تمارس وضعية السيطرة التي يتمتَّع بها الغرب حالياً عائقاً يمنع وجود حوار متكافئ؟ هنا موضع الشك الذي يبرِّر به بعض مفكِّري الجنوب ضرورة تفكيك الأرضية الفكرية التي يستند إليها الغرب في الهيمنة على الإنتاج الثقافي، والتحكُّم بنُظم إنتاج المعرفة المعاصرة بطريقة تسمح له باستبعاد ثقافات ومعارف شعوب الجنوب من خارطة العصر الحديث.

يقول الباحث كوان تسانغ أنه بعد أن صدر كتاب (الصين التي تستطيع أن تقول لا) (China that Can Say No)، ارتفعت مكانة خطاب ما بعد الاستعمار في الصين، وكان تأثيره على الباحثين قد بدأ يبرز ببطء قبل ذلك،

مع تعرُّفهم على كتاب الاستشراق في بداية تسعينيات القرن العشرين[5]. ويقول تسانغ إن دراسات ما بعد الاستعمار في الأكاديميات الغربية، وخاصة في الولايات المتحدة، تنظر إلى نظيرتها في الصين باستعلاء، بدلاً من أن تتواصل معها. هذا يعني أن دراسات ما بعد الاستعمار في الصين كشفت أن فكر ما بعد الاستعمار في الغرب يكاد أن يكون هو نفسه استعمارياً. وقد أدَّى هذا النوع من النقد إلى أن يقوم بعض المفكرين الصينيين بمراجعة أفكار إدوارد سعيد نفسه. فقد وصف تسانغ فهم سعيد لدراسات ما بعد الاستعمار بأنه فهمٌ يقوم على تعريف لا جوهراني للغة (nonessentialist)، يقول تسانغ:

> **"إن اللغة [عند سعيد] لا توازي الواقع ولا تمثله، وكل تمثيل يقود حتماً إلى انحراف ... إذاً، ما مشروعية إدانة سعيد لأخطاء الاستشراق الغربي؟ فاعتماداً على منطقه هو، سينتهي نقده للاستشراق إلى لا شيء سوى تمثيل خاطئ جديد لتمثيلات خاطئة قائمة من قبل، ولا [يتقدم] خطوة واحدة تقترب من الواقع"[6].**

يضيف تسانغ نقطة أخرى في غاية الأهمية، تؤكِّد المسافة النقدية التي يتموضع فيها نقده لخطاب ما بعد الاستعمار، فيقول إن سعيد يرى أن مَهمَّة المثقَّف هي الوقوف إلى جانب المضطهَدين، وأن كتاباته تقوم بتلك المَهمَّة في ذات الوقت الذي لا يعلن فيه انتماءه إلى أيَّة جماعة، منكراً الهويات المحدَّدة. كتب تسانغ:

> **"يدَّعي [سعيد] أنه يستند إلى وعيه النقدي، ويشدِّد دائماً على أنه يأخذ موقفاً معارضاً. وللمفارقة، بينما يدافع عن أن المثقف الحقيقي يجب أن يكون صوتاً**

---

5 كتاب (الصين التي تستطيع أن تقول لا) أصدره في سنة 1995 مجموعة مؤلفين صينيين هم في الأساس ناشطون سياسيون معارضون للحكومة الصينية، وفيه طلبوا أن تلعب الصين دوراً عالمياً أكبر في مواجهة الولايات المتحدة الأميركية، وقد جاء الكتاب على نسق مقال كان قد كتبه سياسيون يابانيون في سنة 1989 بعنوان (اليابان تستطيع أن تقول لا) حملَ مضموناً مماثلاً لما سيعبِّر عنه المفكِّرون الصينيون.

6 Zhang. Kuan: The Dilemma of Postcolonial Literature, *ariel- A Review of International English literature*, vol. 40, 1, (Jan. 2009) 143-159. P. 149.

للمضطهَد والمجتمعات الأضعف من خلال تفكيك معايير وقيم تيارات الفكر السائد، فإنه لا يضع نفسه ضمن أية جماعة اجتماعية"[7].

من ملاحظته لهذه الالتباسات في فكر سعيد، يتوجَّه تسانغ لنقد مفهوم (ما بعد الاستعمار) نفسه. وموافِقاً ماساو ميوشي، المفكر الأميركي ذا الأصل الياباني، يقول تسانغ إن الحالة الراهنة للعالم ليست ما بعد استعمارية بقدر ما هي حالة استعمار جديد، خاصة إذا أُخذت في الاعتبار معدَّلات الانسياب العالمي لرأس المال التي تهدِّد الاستقلال الذاتي للدول القومية. ومنتقلاً إلى نقد عامَّة مفكِّري ما بعد الاستعمار الناشطين في الغرب، يقول تسانغ إن معظمهم ينتمون إلى ما يُسمَّى "العالم الثالث"، ولأنهم تعلَّموا في الغرب لا يعرفون الكثير عن بلادهم، ولهذا يحتاج نقد ما بعد الاستعمار إلى أصوات تتحدث من الجنوب[8].

يدرك تسانغ أن الانتماء البيولوجي أو الجغرافي لا ينعكس أثره تلقائياً في مجال الفكر، لكنه يقود إلى مصادر معرفة مختلفة عن تلك التي يستند إليها مفكِّرو ما بعد الاستعمار الذين يعيشون ويعملون في الغرب، حتى وإن كانت لهم أصول غير أوروبية. ويمثّل لذلك بسعيد نفسه، فيقول:

"إن نقص معرفة سعيد بالعالم النامي تبدو واضحة. وللمفارقة، بينما تستند المقاربة المنهجية عند سعيد كلِّياً على ما بعد البنيوية، فإن تبريره الأخلاقي لرفض الخطاب الاستعماري يتأسَّس على أرضية الإنسانوية الغربية. ولو كان سعيد تلميذاً جيداً لفوكو، لكان من الواجب أن تصبح الإنسانوية هي الهدف لحفريات تقوم بتفكيكها، مثلما اضطلع ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو بنقد هذه الفكرة في جدل التنوير"[9].

إن كان تسانغ قد انتقد سعيد، فإن من بين المشتغلين بالدراسات الصينية لما بعد الاستعمار آخرين استفادوا من طريقة سعيد في نقد الاستشراق، فالباحث

---

7 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

8 المرجع نفسه، ص 150.

9 المرجع نفسه، ص 151.

دانيال فوكوفيتش يرى أن نظرة الغرب إلى الصين بعد نهاية الماوية لم تتجاوز كثيراً حدود النظرة الاستشراقية التقليدية، التي أنتجت حقلاً بحثياً متخصِّصاً يسمَّى "الاستشراق الصيني" (Sinological–Orientalism)[10]. يرى فوكوفيتش أن تطوُّر الصين يُنظَر إليه في هذا الحقل من زاوية مقارنته بالحداثة الأوروبية بوصفه نسخة تتجه نحو الليبرالية، ويكمن الفرق في أنّها تُعامَل معاملة نسخة ناقصة، مشوَّهة وغير واضحة المعالم. ويقول إن النظرة الاستشراقية ترى أن الصين فقدت البعد السياسي بعد نهاية الماوية، وأنها لا تصدر عن وعي بأهمية تقديم بديل عالمي لسياسات السيطرة التي لازمت تصدير نموذج التحديث الغربي ممثلاً في الحداثة. ويقترح فوكوفيتش بدائل جديدة تصدر عن منظور غير استشراقي، وصياغة مختلفة لطُرق فهم مسار التطوُّر الصيني، تكون غير متمركزة أوروبياً.

في حوارٍ أداره معه الكاتب الصيني لي تسانغ، قال الباحث الأُسترالي بل أشكروفت، المتخصِّص في دراسات ما بعد الاستعمار، إن النظرة إلى المجتمعات المستعمَرة بأن ثقافاتها تضرَّرت كثيراً من الاستعمار، تقوم على اعتقاد مضمونه أن للثقافات طبيعة ساكنة، ولهذا حين تتصادم فإن بعضها يهدم الآخر ويلغيه. ويقول إن الحقيقة عكس ذلك، لأن تجربة الاستعمار أنتجت تفاعلاً كان له أثر لا ينكر على الطرفين، رغم أنه قام على القوة[11]. ويضيف أن تقنيات القوة نفسها فرضت على القوى الاستعمارية تحولات كثيرة لكي تتوافق مع مطلوبات استخدام القوة، وفي الناحية الأخرى استطاعت الشعوب التي

---

10 يُرجع إلى تفاصيل وجهة النظر هذه في الكتاب التالي:
Vukovich, Daniel F. China and Orientalism: *Western Knowledge Production and the P.R.C.* (Oxon: Routledge, 2012).

11 Zhang, Lili: 'Including China in Postcolonial Literary Studies: An Interview with Bill Ashcroft.', *Transnational Literature*, vol. 11, 1, (December 2018). http://fhrc.flinders.edu.au/transnational/home.htm.

تعرَّضت للاستعمار أن تتبنى حلولاً مبتكرة كثيرة لكي تتحدَّى الظروف الجديدة التي فُرضت عليها، وتمنع أن يُقضَي عليها[12].

إن اختلاف أساليب النظر إلى الاستعمار ينشأ عن تبايُن خبرات الشعوب واختلاف تجاربها مع القوى الاستعمارية. كتب باحثان من المعنيين بدارسة الاستعمار وطُرق مواجهته:

"إن الأشكال المختلفة للإمبريالية تتباين وتتحاور فيما بينها، بما أن لكلٍ منها تطلُّعات مختلفة ومصالح متنوِّعة، وهي مترابطة في سياق الزمن. فقد استفادت إمبراطورية تشينغ الصينية [1644-1912] من الإمبراطوريتين العثمانية والبرتغالية. وإذا كان علينا أن نضع جدولاً زمنياً للنماذج الاستعمارية فسنسقط بسهولة كبيرة في شراك نظرية (النظام العالمي)، بفهم خطِّي للزمن يتمركز حول تطوُّر أوروبا، والأفكار الضمنية حول التقدُّم، التي تخاطر باتخاذ الهيمنة الأوروبية قوة طبيعية لا تجد إلا مقاومة ضعيفة، وهذا سيكون خاطئاً من الناحية التاريخية"[13].

من جهته، يرى تيرنس جاكسون أن البلاد الإفريقية لم تستفد كثيراً من العلاقة الاستعمارية مع الغرب مقارنةً بعلاقاتها الاقتصادية والتنموية مع الصين، لأنها علاقات تتَّجه نحو بناء واقع جديد تتبادل فيه بلاد الجنوب المعرفة فيما بينها بطريقة غير مسبوقة. ويشير إلى أن علاقة الغرب بإفريقيا لم تكن خالية من السيطرة لأنها قامت على التقليل من دور المعرفة المحلية لشعوب الجنوب في عملية التحديث، وأرادت جلب حداثة لا تسمح بأن تملك الجماعات الوطنية مفاتيحها أو تساهم فيها بخبراتها وثقافاتها. ويقول إن استبعاد المعرفة المحلية نتج عن تداخُل مصالح متعدِّدة للجهات الغربية، فالمشاريع التي كانت تساهم فيها

---

12 المرجع السابق.

13 Lyons, K.,Parreñas J., and Tamarkin, N.: Engagements with Decolonization and Decoloniality in and at the Interfaces of STS. *Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience*, 3, 1 (2017), 1- 47.

الحكومات الغربية والمنظمات والكنائس، تقوم على التدخُّل في المؤسسات الرسمية والاجتماعية والحياة المدنية للشعوب الإفريقية، وهذا يعطي مساعي التحديث على النموذج الغربي مظهر سيطرة من نوع جديد. وهذا النوع من التدخُّل لاحظَت الحكومات والمنظمات والشعوب الإفريقية عدم وجوده في مشاريع التعاون الصيني معها، وأن هذه المشاريع على العكس من ذلك، تقوم على تقاليد عميقة في تحفيز المجتمعات المحلية لتحديث نفسها، وتطوير خبرات جديدة تحتفظ بتقدير كبير لدور المعارف المحلية. ومن هذا المنظور يقول جاكسون:

”... نتيجة لتزايد الحضور الصيني في مجال التنظيم والإدارة في إفريقيا، فإن التأثيرات المشتركة على المعرفة في مجالَي التنظيم والإدارة، والطريقة التي تترابط بها هذه التأثيرات في أشكال مختلفة، ربما تتغيَّر. وبذا، فإن وصف هومي بابا للتنكُّر [mimicry] الذي يحاكي به المستعمَر المستعمِر، والذي ينتج فضاءً ثالثاً للثقافة، يحتاج أن يُعاد فيه النظر من منظور علاقات الجنوب بالجنوب، بخلاف العلاقات التي يهيمن فيها الشمال على الجنوب ...“[14].

أخذت عملية إعادة النظر في المعرفة الغربية من منظورٍ آسيوي أشكالاً عديدة، فبجانب النقد الفكري والثقافي أُنتقِدت أيضاً العلوم الاجتماعية. كتب سيِّد فريد العطاس، وهو مفكِّر من سنغافورة، صوته مسموع في الغرب، كتاباً مهمَّاً بعنوان (خطابات بديلة في العلوم الاجتماعية الآسيوية: استجابات للمركزية الأوروبية). قال فيه بضرورة مقاومة نظام تقسيم العمل السائد حالياً في مجال إنتاج المعرفة، بما يحقِّق اعترافاً أكبر بالدور الذي يلعبه مفكِّرو آسيا، وعموم المناطق غير الغربية[15]. وفي كتابه هذا لم يتجاهل العطاس

14 Jackson, Terence: Postcolonialism and organizational knowledge in the wake of China’s presence in Africa: Interrogating South-South relations, *Organization*, 19, 2, (2012). 181-204. P. 184.

15 Alatas, Syed Farid: *Alternative Discourses in Asian Social Sciences: Responses to Eurocenterism* (New Delhi: Sage, 2006).

نقد المساهمات التي قدَّمها مفكرون وباحثون آسيويون في مجالات العلوم الاجتماعية، مستهدفاً إغناء نقد المركزية الغربية ورائياً أن النقد شرط ضروري لتطوُّر الفكر الآسيوي. وفي سياق مماثل، رأت باحثة متخصِّصة في منطقة شرق آسيا، أن دراسات ما بعد الاستعمار صارت هي نفسها تميل للاعتماد على النصوص التي تعدُّ في الغرب نصوصاً تأسيسية، وأصبح من الضروري اقتباس فانون وسعيد وبابا وسبيفاك، وبهذا وقعت دراسات ما بعد الاستعمار في مركزية تدَّعي نقد المركزية الغربية[16].

خلاصة هذا الفصل، أن الفكر الذي تطور في جنوب شرق آسيا تميز بنظرة نقدية لدراسات التابع وفكر ما بعد الاستعمار، وأظهرَ حاجةً للاستجابة إلى الأسئلة الصادرة عن تنوع أوضاع مجتمعات الجنوب، مؤكداً على ضرورة تجاوز احتكار المعرفة، بما في ذلك المعرفة التي ينتجها مفكرون ينتمون إلى الجنوب ويستندون إلى ميراث المعرفة الغربية، وإن كانت ذات طابع نقدي. من منظور الجنوب، يبدو واضحاً أنه لا يمكن التعامل مع المعرفة الغربية كمعرفة محايدة يمكن توظيفها في مشاريع ناقدة للهيمنة الغربية بطريقة جذرية، لأنها معرفة تطوَّرت بموازاة المشروع الاستعماري ونمت في ظله. ويظهر هذا بوضوح في الأُسس المنهجية التي قامت عليها العلوم الاجتماعية وعلوم الإنسان، فتصوُّراتها الأساسية صاغتها أعمال كبار الفلاسفة الأوروبيين الذين تضمَّنت خطاباتهم أفكاراً عنصرية. لقد ساهمت نظرية المناخ عند هيغل والنظرية العرقية عند كانط في تبرير السيطرة الأوروبية وتصويرها كضرورة لتحرير شعوب الجنوب من قبضة الجغرافيا والطبيعة، وإدخالها دائرة التاريخ، وتبعهم في ذلك

16 Kennedy, Melissa: Theoratical Encounters: Postcolonial Studies in East Asia, J*ournal for Literature and Librarianship*, vol. 2, no. 1 (Spring: 2013) 7- 15. P. 14.

كثير من المفكرين والفلاسفة الأوروبيين الحديثين[17]. إن النتيجة التي توصّل إليها هذا الفصل توافِق ما توصَّل إليه عدد من نقَّاد هيغل الذين يفكرون من مواقع غير غربية. وتشكِّل عملية نقد فكر التمييز مهمَّة لا بدَّ منها لتوضيح الأسس التي بناءً عليها تمَّ تقسيم العمل العالمي في مجال المعرفة، واستُبعدت بها شعوب الجنوب من دائرة من يملكون حقّ وصف أوضاعهم والتصرُّف في شؤونهم الخاصة.

17 انظر مثلًا الفصول المخصَّصة لجون ستيوارت مِل وجيرمي بنثام وبرتراند رسل في كتاب: ذاتيات، مرجع سابق.

مفارقة المنهجيات الغربية: لِندا توهيواي

لِندا توهيواي سميث (Linda Tuhiwai Smith: 1950–) مفكِّرة تنتمي للمواطنين الأصليين في نيوزيلاندا، الجزيرة التي تقع في المحيط الهادئ، جنوب شرق أستراليا، وهي متخصصة في دراسة شعب الماوري (Maori) الذي يقطن وطنها. تسعى لندا لتطوير منهجيات بحوث نوعيَّة (qualitative researches) مستمدَّة من المعرفة المحلية لعموم شعوب المحيط الهادئ، ومناطق الجنوب. وفي السنوات العشر الماضية لقيت جهودها تقديراً كبيراً في الأميركتين، وسعت بعض كبرى جامعات الولايات المتحدة للاستفادة من خبرتها، وألحقتها بطاقمها التدريسي. ويُعتبر كتابها (نقض استعمارية المنهجيات: البحث والشعوب الوطنية) الذي صدر في نهاية القرن العشرين، مؤشِّراً واضحاً على نهاية الهيمنة الغربية في مجال المعرفة، لأنه أكَّد إمكانية التوصُّل إلى خبرة نظامية تخدم تطوُّر العلم بأدوات مستمدَّة من المعارف المحلية للشعوب المختلفة، وعدم وجود ضرورة لاتباع نمط واحد من البحث العلمي.

ترى لندا أن الاستفادة من المعارف المحلية في مجال تطوير أدوات إنتاجها، أي في مجال بناء منهجيات بحثية، عمل مهم من أجل ترقية العلم. ومصدر هذه الأهمية لديها هو ضرورة أن تتوافق الطرق التي تُنتج بها المعرفة مع رؤية العالم لدى منتجي المعرفة، ونظرتهم إلى ذاتهم وإلى الإنسان عموماً. وتوضِّح لندا أن مشكلة التصوُّر السائد عن المعرفة في العالم الحديث، هو

الاعتقاد بوجود طريقة واحدة لإنتاجها، وأن هذه الطريقة تطوَّرت في بلاد غرب أوروبا ويجب أن تؤخذ منها، لأن الشعوب الأخرى لا تملك معارف مفيدة. وكانت نتيجة هذا التسليم المسبق حشر الظواهر التي يراد فهمها في الأُطر النظرية للمعرفة الغربية، التي تعبِّر عن نظرة الأوروبيين للعالم والإنسان.

تقول لندا بضرورة تحرير المعرفة من سلطة مؤسسات التعليم التي قامت على التقاليد الأوروبية لكي تصبح: "معرفة يشترك الجميع في إنتاجها"، وتصف هذه المهمَّة بأنها "مشروع إعادة كتابة وتصحيح لأوضاع الأمم غير الأوروبية في التاريخ"[1]. وتبيِّن أن هذا المشروع لا يقف في الحدود التي فُهمت بها المعرفة المحلية عند الأوروبيين، والتي تقتصر على استخدامها كشهادات شفهية حول الأماكن والأحداث التي جُمعت فيها. وبخلاف التصوُّر الأوروبي فإن المعرفة المحلية عند لندا هي: "معرفة تقوم على نسختنا الخاصة من ثقافة المعرفة بالإنسان والمجتمع، مكتوبة بطريقتنا الخاصة ولأغراضنا الخاصة"، وهي معرفة تقوم على حاجة عميقة لدى المجتمعات غير الغربية لاسترجاع عالمٍ فكَّكته المعرفة الغربية بتوزيعه في مجالات بحث متباعدة[2].

تربط لندا دعوتها هذه بدعوة فرانتز فانون لإنتاج معارف علمية وآداب وفنون جديدة غير التي سادت حقبة السيطرة الأوروبية، لبناء ثقافات وطنية في مرحلة ما بعد التحرُّر من الاستعمار. وتقول عن هذه الدعوة إنها ما زالت تمثل تحدِّياً كبيراً، نجح فيه الروائيون إلى حدٍ ما، لكن الباحثين والأكاديميين الذين يعملون في مجالات العلوم الاجتماعية وغيرها ما زالوا يناضلون ليكتبوا ويفكروا كباحثين محليِّين.

1 Smith, Linda Tuhiwai: Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples, (London and New York: Zed books, 1999). p. 29.

2 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

بهذا المفهوم للمعرفة المحلية، الذي صاغته لندا، تطوَّرت في مجال المعرفة الاجتماعية أساليب جديدة في البحث اتَّخذت اسم "المنهجيات المحلِّيَّة"، تربط مهام إنتاج المعرفة بالتربية النقدية والتحرُّر من التبعية[3]. وفي مثل هذا النوع من التحولات، الساعية إلى الانعتاق من سطوة المعرفة المتمركزة أوروبياً، تحتل جهود فضِّ أسطورة التاريخ العالمي مكاناً أساسياً، لتحل محله المناظير المحلية في فهم تواريخ الشعوب من جهة أنها كانت على الدوام قادرة على إنتاج معرفة ساهمت في تطوُّرها وإغناء التاريخ الحضاري. تؤكِّد لندا أن الجامعات الوطنية في بلاد الجنوب بسبب اعتمادها على نُظم المعرفة الاستعمارية، صارت هي نفسها جزءاً من عملية ترسيخ الإمبريالية، بما أنها تتبنَّى نشر المعرفة الغربية، التي تضع الأمم غير الأوروبية في مكانةٍ أدنى وتستخدمها موضوعاً لمعرفة يُدَّعى أنها "علميَّة"[4].

بعد أن فتحت فضاءً واسعاً للنقاش حول جدوى هذه الطُرق البحثية الجديدة، المتحرِّرة من نموذجية المنهجية الغربية، شرحت لندا طبيعة المشكلات المرتبطة بتبني المنهجيات الغربية. ووصفتها بأنها مشكلات تجتمع على أرضية زلِقة، تقود إلى منحدرات خطرة. وجاء مقالها الذي يصف هذه الوضعية بعنوان "على أرضية خادعة: الدراسة البحثية للأصلاني في عصر اللا يقين"، ليصبح معروفاً في مجال رصد التحدِّيات التي تواجه المعرفة المعاصرة. وفيه كتبت حول المخاطر التي تحيط بالبحوث النوعية:

---

3 المنهجيات المحلية هي منهجيات بحوث نوعية (qualitative researches) طوَّرها باحثون في نظم المعرفة الاجتماعية، وتستهدف "الإفادة من طرق النقد المحلي لنظام الثقافة الغربية عن طريق ربط البحث العلمي بغايات تحرير المجتمعات من التبعية وتمكينها من التفكير لذاتها". وهي تربط مناهج البحث باهداف تعليمية وتربوية عبر نقد مستمر (critical Pedagogy)، ويعود فضل تطويرها إلى المساهمات التي قدَّمها نقاد مثل باولو فريري في كتابه المعروف "تعليم المقهورين" (Pedagogy of the Oppressed). انظر:

Denzin, Norman K., Lincoln, Yvonnas S., and Smith, Linda Tuhiwai (eds.); *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*, (Los Angeles: Sage, 2008).

4 Smith, Linda Tuhiwai: *Decolonizing* ..., p. 29.

"[توجد] أرضيةٌ خادعة في الفضاءات القائمة بين منهجيات البحوث والمبادئ الأخلاقية والضوابط المؤسسية والذوات الإنسانية بوصفهم أفراداً وفاعلين اجتماعيين. وهي خادعة لأنها معقدة ومتغيرة، ويمكن أن تربك البحث والباحثين. [...] وهنا تلعب التحديات المعرفية للبحوث – بارادايماتها وممارساتها وتأثيراتها– دوراً مهماً في إغناء هذه الفضاءات بتنوع الاهتمامات التي تسكنها، وفي الوقت نفسه تجعلها خطرة لمن لا يتشكَّك في خطورتها من المشتغلين بالبحوث النوعية"[5].

توضِّح لندا أن الممارسات التي أنتجت الحداثة الأوروبية، والتي قامت في الماضي على غزو بلاد الجنوب ونهب ثرواتها، تتحول اليوم إلى ممارسات مدمِّرة يدعمها العلم من أجل تحقيق مكاسب مادية بالتدخُّل في التركيب الجيني للكائنات الحية عبر علوم الهندسة الوراثية لتحقيق الربح للشركات ومؤسسات المال العالمية. وتشير إلى الكيفية التي تُوظَّف بها البحوث النوعية لجمع المعلومات حول الاتجاهات التي يجب أن تتطوَّر فيها هذه الممارسات التي تتَّخذ من النبات والحيوان والإنسان فضاءات للاستثمار والكسب المادي. وتؤكِّد أن هذا استمرار لتدمير مصادر الحياة على كل مستويات الوجود لتُشبع الذات الغربية تطلُّعاتها الاستهلاكية والمادية.

تصف لندا عملها بأنه يصدر من منظورٍ مغاير للمنظور الغربي الذي يستخدم المعرفة لإخضاع الشعوب، وتقول إن المنظور المحلي يستند إلى نضالات المجتمعات المحلية، وما هو ممكن، وما تحقق لها بالفعل في مواجهة أساطير تعقيد وصعوبة البحث وإنتاج المعرفة، التي يشيعها الفكر الغربي[6]. وباستقصاء دلالات لفظ "الأصلاني" الذي استخدمه الأوروبيون لشعوب العالم رغم علمهم بأنه يلغي تبايناتها، تدرس لندا طرق تعامُل الأوروبيين مع الآخرين.

5 Smith, Linda Tuhiwai: On Tricky Ground: *Researching the Native in the Age of Uncertinity*, Denzin, L. K. and Lincoln, Y. S. (Eds.) (London: Sage, 2005). P. 85.

6 المرجع السابق، ص 86.

توضِّح لندا أن إضفاء التجانُس على البشر نتجَ عن نظرة الأوروبيين للعالم بأنه ملكٌ لهم، وأن سواهم من البشر هم شيء "آخر" لا يُعرَّف بوصفه إنساناً، وإنما يجب أن يُرى كنقيض للأوروبي، لا ككائن في ذاته. ومن هنا صار لاسم "الأصلاني" (native) دلالة سالبة تسهدف محو إراداة التحرُّر لدى شعوب، لأن رفضها لقبول الاسم يعني أنها ترغب في تعريف نفسها بنفسها، وترفض أن تعرُّف بواسطة الأوروبي لأنها ترى لنفسها وجوداً سابقاً على وصوله لأراضيها[7]. وهكذا كان رفض اسم "الاصلانيين" يشير ليس فقط إلى معرفة الشعوب بذاتيتها وإرادة استقلالها عن الغزاة الأوروبيين، وإنما كان يعني معرفتها بأن لها تاريخ عريق في العالم، لا يشكِّل الغزو الأوروبي لأراضيها إلا مجرَّد لحظةً عابرة فيه. وتقول، هنا موضع تحدِّي الجنوب لمشروع السيطرة الغربية، فقد قامت سردية العصر الحديث والحداثة كلها على ادِّعاء الأوروبيين أن خروجهم إلى العالم كان يهدف إلى نشر الحضارة بين شعوب "بلا تاريخ"، كما ادَّعى هيغل.

لقد لاحظت لندا أن فلسفة هيغل اضطلعت بمهمَّة التغطية النظرية للمشروع الاستعماري وتبريره، وشكَّلت بنية تحكُّمٍ فلسفي تتَّخذ شكل معرفة إمبريالية. وأن المعرفة التي تقوم بدمج الآخر في الغرب إنما هي معرفة تسمح، على المستوى المفاهيمي، باستيلاء الغرب على العالم من الناحيتين الجغرافية والاقتصادية". وهذا ما لاحظه مفكرون غيرها، ففي سياقٍ مماثل كتب إدوارد سعيد:

"عنت التاريخانية أن التاريخ الانساني الواحد الذي يوحِّد الإنسانية هو ذاك الذي بلغ أوجه في (...) نقطة الذروة في حياة أوروبا أو الغرب. أما ذاك الذي لم يُتح لأوروبا أن ترصده أو توثقه فهو بالتالي يظل مفقوداً إلى حين، أو يتم إدراجه في العلوم الجديدة للأنثربولوجيا والاقتصاد السياسي واللسانيات. ولقد جاءت الخطوة الثانية من منطلق هذا الاستدراك اللاحق لما يطلق عليه إريك وولف تسمية الشعب بلا تاريخ، فتأسَّسَ علم تاريخ العالم الذي كان من أبرز أصحابه أناس مثل بروديل ووالرشتين وبيري أندرسون وولف نفسه"[8].

---

7 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

8 إدوارد سعيد: **تعقيبات ...**، ص 50.

تنضاف جهود لندا إلى جهود أولئك العلماء الغربيين الذي سعوا لإرخاء قبضة الغرب على التاريخ الإنساني، لكنهم مع ذلك استمروا يعتقدون بأن التاريخ التعدُّدي لا يمكن فهمه إلا من منظورٍ تحتل الرأسمالية الأوروبية مركزه. أما منظور الأصلانيين الذي تسعى لندا لتطويره، والذي تدعمه أراء مفكِّرين سابقين من أصحاب الأصول الإفريقية، أمثال أوليفر كوكس أو س. ر. ل. جيمس، فمضمونه أن مركزية أوروبا في النظام الرأسمالي العالمي لم تبدأ بتطورٍ داخلي، وإنما نتجت عن نهب الأوروبيين لثروات الشعوب الأخرى، وهو نهب أتاحته مجموعة عمليات جمعت بين ممارسة العنف المباشر ومحو الهُويات والذاكرات الوطنية والمعارف والثقافات المحلية، وغيرها من ممارسات سالبة لم يكن العنف المادِّي ليمكِّن أوروبا من السيطرة على العالم من دونها.

في سعيهم لتفكيك سلطة المعرفة الغربية على عقلية الباحثين الوطنيين، وطريقتها في تسمية الأشياء، سمَّى المهتمُّون بتطوُّر المعرفة في نيوزيلاندا أسلوبهم المحلي في ممارسة البحث بأنه "بحثٌ ماوري" (Kaupapa Mâori)، وهو اسم باللغة الوطنية، ليتجنبوا استخدام التعبير الغربي الشائع "البحث الأصلاني" (indigenist research). ذلك أن التخلُّص من استعلاء اللغة الأجنبية على اللغات المحلِّية، هو الخطوة الأولى في التحرُّر من تحكُّم المعرفة الاستعمارية بعقول العلماء والباحثين. ويؤكِّد رفاق لندا وتلاميذها أنه ليس من الممكن تحرير منهجية البحث مع الاستمرار في استخدام قاموس اللغة والتسميات التي ألصقها المستعمر بأداوت المعرفة.

تميَّزت لندا بنظرة عميقة تطبعها حساسية عالية في مجال القدرة على التقاط خصوصيَّات المنهجيات المحلية، وهي واحدة من القليلين جداً بين نُقاد الاستعمار الذين توصَّلوا إلى أن المعرفة الاستعمارية نفسها استفادت كثيراً من المعارف المحلية واستخلصت نتائج عديدة من خبرات الشعوب الأخرى في

مجال تطوير البحث. وتقول إن تلك المعارف القائمة على منهجيات محلية كانت مؤطَّرة بمساعي التحرُّر وإرادة التخلُّص من السيطرة الأوروبية، ولهذا السبب فهي تشكل خبرة عميقة يمكنها أن تلهم منهجيات البحث المعاصرة. ومن هذه الأرضية تتحدَّى لندا التقاليد التي تأسَّس عليها البحث الحديث وتطالب بضرورة إعادة النظر في ما يرتبط به من نُظم ومؤسَّسات، مثل طرق المصادقة على البحوث واختبار فاعليتها، وأساليب النشر العلمي، ومصادر التمويل، والتحقق من جدوى البحوث ووضعها موضع التطبيق[9]. وتقول إن هذا النوع من التأسيس لابد أن يتأطَّر بسياسات وتخطيط وطني لمسارات البحث العلمي، بما أن المعرفة العلمية ليست منفصلة عن الثقافة العامة والمسلَّمات المسبقة والأساطير الرائجة حول العلم.

تدعو لندا إلى عدم الاكتفاء بنقد ارتباطات المعرفة المحلية بالأطر التاريخية والفلسفية للمعرفة الغربية، وتشدِّد على ضرورة ترقية أدواتها التي تزوِّد منتجي المعرفة المحلية بطرائق عملية لتطويرها. وترى أن البحوث النوعية هي المجال الأمثل للعمل على تلك الأدوات لأنها تقوم على تواصُل مباشر مع المجتمع المدروس، يدعم فهم الباحث له من حيث إنه جزء منه، وليس مراقباً خارجياً. وهذا بخلاف المنهجيات الكمِّية التي تُحيل ظواهر المجتمع إلى موضوعات تُعالج بعمليات رياضية تساوي بين الظواهر الإنسانية وظواهر الطبيعة الجامدة.

تشير لندا إلى أن تفاهماً محدوداً يتحقَّق بين المعنيين بتطوير منهجيات بحث محلية من بين مفكري الجنوب، وتقول إن تلك الجهود تدين إلى مساهمات مفكرين مثل الأصلاني الأميركي فاين دلوريا، الذي انتقد عمل الأنثربولوجيين الغربيين، والمفكر الكيني وا ثينغو نغوغي الذي انتقد الاستمرار في استخدام

9 Smith, Linda Tuhiwai: *On Tricky* ..., p. 89.

اللغات الأوروبية في كتابة الآداب الوطنية في إفريقيا[10]. ولقد ساهمت كتابة الآداب المحلية لشعوب شرق إفريقيا باللغة السواحيلية في توسيع نطاق تداول المعرفة المحلية. إن استخدام اللغات المحلية يدعم تطوير لغة وطرائق البحث، لأن تقدم العلم يتطلَّب فتح فضاء واسع للتفاهم وتداوُل المعرفة بين جميع فئات المجتمع.

فيما يخصّ الجوانب المؤسَّسيَّة للبحث، تلاحظ لندا أن هيمنة الليبرالية الجديدة على الاقتصاد العالمي جعلت من البحث سلعة قابلة للبيع، وبالإضافة إلى تحويل الجامعات ومراكز البحوث إلى ملكية خاصة تدرّ المال؛ فإن البحوث عموماً، بغض النظر عن المؤسسات التي تنتجها سواء كانت خاصة أو عامة، أصبحت أيضاً جزءاً من أدوات السيطرة على الأسواق المحلية والعالمية واحتكار القوة الشرائية، وحفز رغبة الشراء عبر نشر الثقافة الاستهلاكية. وتقول لندا إن هذه التحولات يجب أخذها في الاعتبار لأنها تفرض على الباحثين تبنِّي طرائق بحثية تستجيب لما ما يُسمَّى معايير "الجودة العالمية". وتصفها بأنها أدوات جديدة للتحكُّم عن بُعد بمحاولات تطوير بحوث تستجيب لحاجات المجتمعات المحلية. وحسب رأيها، تؤدِّي هذه العمليات، مجتمعة، إلى توسيع فضاء خصخصة البحث وإقصائه من فضاء جهود تحرير المعرفة، فيصبح البحث شأناً فردياً غايته تحقيق المنفعة المادية المباشرة. وهكذا يحلُّ نظامٌ إمبريالي جديد محلّ النظام القديم، الذي يقوم على ربط الباحثين المحليين بالرأسمالية العابرة للقارات، في ظل تشارك المصالح بين قوى الاستغلال والسيطرة.

تقدِّم لندا مثالاً عملياً على إمبريالية مؤسَّسات البحث العابرة للقارات، يتمثل في إقبال أعداد كبيرة من الباحثين على مجال بحثٍ جديدٍ يدرس المعرفة النباتية للمجتمعات المحلية ويسمى أثنولوجيا النباتات (ethnobotany). وتوضِّح كيف

---

10 المرجع السابق، ص 91.

أن المعرفة الواسعة التي يضمها، والتي تشمل أنواع النباتات وطُرق تحسينها وحفظها واستخلاص فوائدها من أجزائها النافعة، تحفِّز شركات الدواء للحصول على نتائج تلك البحوث، والتسابق للتوصل إلى نتائج فعالة في معالجة الأمراض التي يتزايد اكتشافها في المجالات المرتبطة بها، مثل الطب والبيطرة وعلم الفيروسات[11]. ولأن تحقيق نتائج جيدة في هذه المجالات في البلاد الغربية يتطلب تكاليف عالية، فإن توجُّه الشركات العالمية نحو الباحثين الذين يعملون في الجنوب يتزايد، وهذا يعني أن السعي لاكتساب النفوذ والهيمنة على فضاءات إنتاج البحث والتحكُّم باقتصادياته سيتزايد في المستقبل، وهذه الوضعية تعني استمرار استعمارية المعرفة وتوسُّع نطاقها بشكلٍ متزايد. وهذا يتطلَّب ابتكار أساليب جديدة لمواجهة هذه المعرفة الاستعمارية، وتطوير مقاومة يشكِّل تواصل المجتمعات المحلية أهم دعائمها، لأنه يمنع اختراق شبكة تضامنها، ويوسِّع آفاق تعاون مجتمعات باحثيها مع الفئات المحلية، المستفيدة من عملهم. وهذه النقطة المهمّة تقود إلى مناقشة علاقة منهجيات البحث المحلية بأخلاق الجماعة.

حسب رأي لندا، تتأسس علاقة البحوث المحلية بالأخلاق على قاعدة صون مصلحة المجتمع الذي ينتمي إليه الباحثون، واشتراكهم في الحرص على وجوده وتطوُّره، وبالتالي حرصهم على الملكية الجماعية لأدوات المعرفة نفسها. وهذا بخلاف المبدأ الذي تقوم عليه المنهجية الغربية التي ترى أفضلية فصل الباحث عن المجتمع المدروس، وألَا تكون له مصلحة تربطه بالجماعات المدروسة. ومن هذا المنظور الذي يقلب قاعدة البحث التي تجعل المجتمع المحلي موضوعاً للفحص والتحديق من جانب منتجي المعرفة؛ يطوِّر المجتمع المحلي قدرة كبيرة على التفاعل المستقل مع شروط وجوده، ويتحرَّر من إملاءات المعرفة الخارجية. تشرح لندا كيف كانت هذه الطريقة المقترحة، المستقاة من تقاليد المقاومة القديمة، تخدم مهام التحرُّر من السيطرة وبناء الهويات، فتقول:

---

11 المرجع نفسه، ص 94.

"تتمكَّن الذوات [المحلية] من قلب العلاقة بمجتمع المستوطنين المهيمنين، وتردّ عليهم بالتحديق فيها، متأملة التحولات السياسية والتعليمية والاقتصادية التي حدثت في المجتمعات الوطنية. وهذه الهُويات تتشكَّل في ظل (ترجمة) تتصل بتفاوض مستمر حول المعنى، في سياقٍ متغيّر. وتتشكل هُويات جديدة في ظل استجابة لتغيّرات أخرى [وبروز] هُويات أخرى، أو كنتيجة لها. ويُعبَّر عن أصوات جديدة، ويظهر قادة جُدُد، وتتشكَّل مؤسَّسات جديدة، وتُحكى سرديات هُويات جديدة"[12].

هذه الحراكات المتقاطعة، والتداخلات، هي التي تجعل منهجيات البحث النوعي لا تعترف بالحدود الفاصلة بين الذات والموضوع، لتصبح عملية إنتاج المعرفة العلمية التحاماً بين العناصر الفاعلة وطريقة الفعل. ففي الوقت الذي يصف فيه الباحث نشاطاً أو فعلاً اجتماعياً، فهو يستلهم طريقة ممارسة النشاط أو أداء ذلك الفعل، إنه يتفاهم مع الفاعل، فرداً كان أو جماعة. وبهذا تكون عملية إنتاج المعرفة بمثابة حركة مستمرة تعبر الحدود بين الذات والموضوع جيئة وذهاباً، وتتشكَّل كنتاج لهذا الحراك الذي لا يتحقق إلا على أرضية مشتركة مع مجتمع توجد لغة للتفاهم معه. ومن هنا فإن لندا ورفاقها، المشتغلين بتطوير طرائق إنتاج المعرفة وبناء منهجياتها الجديدة، يعرِّفون البحث النوعي بأنه:

"نشاط متموضع (situated activity) يضع الملاحظ، الذي ينتمي إلى نوعٍ معين (gender)، في مكان بعينه من العالم. وهو يتضمّن مجموعة ممارسات تفسيرية ومادية تجعل العالم مرئياً، وهذه الممارسات هي أشكال من التعليم النقدي. إنها تساهم في تحويل العالم"[13].

حسب لندا ورفاقها؛ يكتسب البحث النوعي النقدي طبيعة تربوية لأنه يحتوي قيماً تحريرية تنتج عن توجُّهه نحو فضّ السيطرة، والسعي لتعميق

12 المرجع نفسه، ص 97.

13 Denzin, Norman K., Lincoln, Yvonnas S., and Smith, Linda Tuhiwai (eds.); Handbook …, p. 5.

المساواة، فهو جهد ذو بعد سياسي يهدف لتغيير الموازين لتمكين المضطهَدين، وإرساء مجتمعات المساواة والعدالة على الصعيدَين المحلِّي والعالمي.

إن مساعي لندا لتوسيع نطاق الاعتماد على المعرفة المحلية، من خلال تزويدها بأدوات بحث منهجي نظامية، تصدر عن الظروف التي كانت تُنتج فيها المعرفة في نيوزيلاندا وفي الجنوب عامة في حقبة الاستعمار وما بعده. وهي ظروف تتميز بسيطرة الباحثين الأوروبيين على الجامعات ومواقع إنتاج المعرفة التي كانت تعدُّ ذات طبيعة "علمية موضوعية"، ولا يُسمح فيها بفتح الباب أمام أسئلة المصلحة والسياسة.

في أستراليا، القريبة من نيوزيلاندا، ما زال تهميش الباحثين الأصلانيين مستمراً بسبب سيطرة التقاليد البحثية القائمة على المركزية الأوروبية، وهي تغطِّي المجالات التي أشارت إليها لندا، مثل: النشر والتمويل ودعم المنح والتدريب، وغير ذلك مما يتحكَّم بالمعرفة المستخدمّة في مؤسسات خدمة المجتمعات. وإلى يومنا هذا تعاني الجامعات ومؤسسات البحث عدم توازن واضح في فرص توظيف الأكاديميين اصحاب الأصول المحلية وأصحاب الأصول الأوروبية. يقول أحد الباحثين المهتمين بفهم كيف تتأثر المعرفة الجنوبية بممارسات التمييز بين الأكاديميين الأصلانيين وأصحاب الأصول الأوروبية، إنه رغم مساعي تعديل هذه الأوضاع:

> **"ما زالت هناك علامات متنوعة على وجود أشكال مختلفة من التمييز في عمليات تحكيم البحوث، بعضها قد لا يُلاحظ ولا يُخاطب، لإنشغال المحرِّرين وعدم قدرتهم على القيام بما تتطلبه الإصدارات... وهؤلاء القائمون بالتحكيم يحوزون سلطة هائلة ولكن التزام المجلات بعدم الكشف عن هُويتهم يمنع محاسبتهم. وهؤلاء المحرِّرون قد تنقصهم القدرة على سبر غور التحيزات اللا واعية وقمعهم لقدرات الباحثين الوطنيين"[14].**

14 Indigenou Scholars Struggle to Be Heard in the Mainstream: How Journal Editiros and Reviewers Can Help. In: The Conversation:

إن استمرار وجود التقاليد التمييزية في الفضاءات الجنوبية هو نتاج السلطة القابضة لأسطورة التفوق الأوروبي التي تتغذَّى من مصادر عديدة، أهمها التاريخ. فحتى إن أُعيد النظر في مناهج البحوث، ستبقى فكرة أن المعرفة الحديثة ابتدرتها أوروبا الغربية، ثم لحقت بها الشعوب التي قامت بتوطين المعرفة وإسباغ طابع محلي عليها. ولهذا فإن كتابة تاريخ الحداثة بوصفه تاريخاً محلياً لأوروبا، وليس تاريخاً عالمياً، هو الذي سيدعم مسيرة التحول نحو تطوير منهجيات بحث وطنية.

---

https://theconversation.com/indigenous-scholars-struggle-to-be-heard-in-the-main-stream-heres-how-journal-editors-and-reviewers-can-help-157860
شوهد بتاريخ 10/12

القسم الرابع

المواقع البينية لنقد الاستعمار: منظور الشرق الأوسط

”فكُّ إرتباط“ في ظلّ الارتباط: سمير أمين

من المفكِّرين العرب القليلين الذين طوَّروا نقداً نظامياً للفكر الغربي، يقوم على منهج فكري واضح، ومنظور يقود إلى نتائج متَّسقة منطقياً مع مقدِّماته النظرية، المفكِّر المصري سمير أمين (1931 – 2018). عمل أمين في عدد من مؤسسات العالم الثالث المعنية بابتكار وتطوير تصوُّرات وحلول تعين مجتمعات الجنوب على إنجاز مهمام التحديث خارج نظام التبعية الاقتصادية التي فرضها النظام العالمي والليبرالية الجديدة[1]. ويعدُّ أمين واحداً من الذين ساهموا في تطوير فكر مدرسة النظام العالمي، وهو الذي صاغ فكرة أن التحول نحو أنماط الإنتاج الجديدة يبدأ من أطراف النظام، لا من مركزه.

مقترباً من سارتر والماركسيين الجُدد، طوَّر أمين فرضيةً مغايرَة لفرضية ماركس حول ثورية وعي الطبقة العاملة في البلدان المتقدِّمة صناعياً، وتوصَّل إلى أن التقدُّم الكبير في النظام الرأسمالي يسمح بالحدِّ من المظالم الطبقية ويعيق اندلاع الثورة في المجتمعات الغنية. وتأسيساً على هذا يضع احتمالات حدوث التحول الثوري خارج الغرب، ويدعم تحليلاته هذه بأدلة واقعية مثل بدء الثورة الاشتراكية في روسيا وليس في أوروبا الغربية، التي توقَّع ماركس بدء الثورة منها. ويعطي أمين فئة المثقفين دوراً مُهمَّاً في تحقيق الثورة مع

1 عمل أمين فترة طويلة في منتدى العالم الثالث بداكار، وكان أيضاً أحد مؤسِّسي المنتدى العالمي للبدائل. كتب كثيراً عن مشكلات العالم الثالث وتطلُّعات شعوبه للتحرُّر وبناء اشتراكية غير مرتبطة بالرأسمالية، بخلاف الاشتراكية السوفياتية التي رأها لا تختلف كثيراً عن الرأسمالية الغربية في خضوعها لشروط السوق العالمية.

إشارته إلى طبيعة مواقفها المتنافضة بسبب عدم نضوج الشروط الموضوعية التي تقودها إلى الثورة. ويمثِّل لذلك، في حالة البلاد العربية، بتنظيم الضباط الأحرار في مصر والتنظيمات الشيوعية، التي يقول إنها كانت تمثل أهم تيارات الأنتجلنسيا المصرية[2].

مثل مفكِّري أميركا اللاتينية، يضع أمين لحظة بداية التفوق الأوروبي في القرن الخامس عشر، عند عصر النهضة، معتبراً أنه اللحظة التي استهلت تحرُّر أوروبا من نمط الإنتاج الخراجي. ويرى أن هذا النمط كان سائداً عند الشعوب العربية والأوروبية، وكانت أوروبا حينها تمثل منطقته الطرفية، الأقل تطوراً، بينما كانت المنطقة العربية الإسلامية، وتحديداً منطقة شرق البحر الأبيض المتوسِّط، تمثل مركز المنظومة الخراجية ككل. ومع غزو أوروبا لأميركا في سنة 1492م، يقول أمين إن أوروبا استطاعت تطوير اقتصاد تجاري مع بلاد ما وراء الأطلنطي، وبعدها تحولت منطقة شرق المتوسِّط، تدريجياً، إلى منطقة هامشية للنظام العالمي الناشئ، الذي سيتطور إلى نظام رأسمالي[3].

لا يقف أمين عند ربط تفوُّق أوربا بعصر النهضة، فيذهب إلى لحظة تاريخية أسبق منها هي ما يسمِّيه المؤرِّخون الغربيون "الثورة التجارية" في القرن الثالث عشر، التي يُنسب إليها بدء تراكم ثروة المدن الإيطالية. ورغم أنه يعارض المنطق الثقافي في تفسير صعود أوروبا واحتلالها مركز النظام العالمي، فإن أمين يبدو في فهمه لصعود مكانة أوروبا قريباً من مفكِّرين عرب آخرين يعملون في مجال تحليل الفكر، مثل محمد أركون ومحمد عابد الجابري وهشام شرابي، إذ يردُّون ظهور أوروبا الحديثة إلى تحولات فكرية جرت في تاريخها الداخلي، فأمين مثلهم يرى أن النهضة الفكرية في أوروبا كانت جزءاً من سلسة تحولات

2 سمير أمين: **نحو نظرية للثقافة: نقد النمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس،** (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1989). ص 175.

3 سمير أمين: **بعض قضايا للمستقبل: تأملات حول تحديات العالم المعاصر،** (بيروت: دار الفارابي، 1990). ص 156.

شهدتها أوروبا، ويكمن الفرق في أنه يعطي تلك التحولات مضموناً اقتصادياً وليس فكرياً. هذا رغم أنه يربط تفوق أوروبا الاقتصادي بغزوها للعالم في الفترة ذاتها التي شهدت انطلاق عصر النهضة، الذي يرى أنه يمثل بداية تغيُّر نظرة الأوروبيين إلى ذاتهم والعالم، ويراه بداية ظهور المركزية الأوروبية بوصفها مكوناً أساسياً لأيديولوجيا النظام الرأسمالي العالمي. كتب أمين عن فترة بداية صعود أوروبا:

"أخذت الأشياء بالتغيير التدريجي ابتداءً من النهضة بالتحديد، لأن الأوروبيين بدأوا يدركون فعلاً مدى تفوقهم الحقيقي. ولا يهم أن هذا الإدراك لم يتّخذ منذ البدء شكله المعاصر، وهو إدراك قائم على معرفة أن التفوُّق يرجع إلى كون النظام رأسمالياً. ولم يكن الأوروبيون يحللون تفوقهم من هذا المنهج اللاحق ... وبالتالي كانوا يرجعون تفوقهم إلى أسباب أخرى مثل (طابعهم الأوروبي) أو عقيدتهم المسيحية أو (أسلافهم الإغريق). إن التمركز الأوروبي يجد جذوره بالتحديد في هذا النقص. بعبارة أخرى، يمكن القول بأن بُعد التمركز الأوروبي قد سبق غيره من الأبعاد المكونة للأيديولوجيا الرأسمالية المعاصرة"[4].

يقدِّم سمير أمين نقداً للفكر العربي من حيث يراه معبراً عن مفاهيم ثقافية وحضارية تهمل دور العوامل الاجتماعية والاقتصادية في تحقيق التطوُّر، ويعارض اعتقاد بعض المفكرين العرب بإمكانية تحقيق تحولات فكرية في العالم العربي مثل تلك التي تحقَّقت في التاريخ الأوروبي وقادت إلى إنجاز حداثة أوروبا[5]. وينفي أمين قدرة البرجوازيات العربية على تحقيق تحولات مماثلة لما أحدثته البرجوازية في أوروبا الغربية، ليس فقط لأنه لم توجد في البلاد العربية طبقة إقطاعية يلزم أن تثور عليها البرجوازية، بل لأن طبقة كبار الملاك في البلاد العربية نشأت نتيجة تدخُّل استعماري أوجَد فئات من التجّار المرتبطين

---

4 المرجع السابق، ص 158.

5 حول هذه النقطة انظر:
إليزابيث سوزان كساب: **الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014). ص 208-209.

بها في الأنشطة المالية، لا يمكن وصفهم بأنهم يشكِّلون طبقة برجوازية[6]. وبسبب هذه الطبيعة الملتبسة لمجتمعات العالم الثالث، يقول أمين:

"أما العالم الثالث المعاصر فهو الآخر في حاجة ماسَّة إلى ثورة وطنية شعبية. فآمال تحقيق التحرُّر من التبعية وإتمام تنمية متكاملة على نمط التنمية المركزية إنما هي مجرد أوهام كذَّبها تاريخ التوسُّع الرأسمالي العالمي منذ قرون. إلا أن هذه الأوهام تتجدَّد عند كل مرحلة جديدة من التطور العام. كما يتجدَّد الوهم بأن البرجوازية المحلية قادرة على القيام بهذه المَهمَّة"[7].

عن دور ما يسمِّيه "الضرورة الموضوعية" للخروج من مأزق الرأسمالية، المرتبطة بالتخلُّص من العقلانية التي تعيد إنتاج شروط استمرار الرأسمالية؛ يقول أمين:

"هذا هو جوهر مأزق عصرنا. إلا أن القوى الاجتماعية التي تحتل المركز لم تع إلى الآن طابع المأزق هذا، الأمر الذي يؤدي إلى الهروب إلى الأمام في اتجاهات تعكس المطلوب. فهي تدفع في اتجاه تطوُّر ثقافوي لدينا أمثلة عديده له، سواء أكان في الغرب المتقدِّم أو في العالم الثالث حيث تأخذ أشكال التمركز الأوروبي المعكوس"[8].

لقد طوَّر أمين نقداً مهمَّاً لتجليات المركزية الأوروبية لا مثيل له لدى معظم المفكرين والكتَّاب العرب، وخصَّص واحداً من كتبه المُهمَّة لنقد تلك المركزية التي رأى أنها تشكِّل أساس سوء الفهم الذي يقع فيه معظم مفكِّري الجنوب، بمن فيهم المفكرون العرب، فينتهون إلى تفكير يقلب المنظور الأوروربي للتاريخ ويضع ذواتاً أخرى في مركزه بدلاً عن الذاتية الأوروبية، وبذلك يظل فكرهم أسير منطق التمركز نفسه.

---

6 سمير أمين: **نحو ...**، ص 167.

7 المرجع السابق، ص 165.

8 سمير أمين: **بعض** ...، ص 160.

من نقده للطريقة التي برزت بها أسطورة مركزية أوروبا في التاريخ العالمي الحديث، يخلص أمين إلى توصيف دقيق للتحيزات القائمة خلف تلك القصة، التي تشكِّل أساس الرواية الغربية لتاريخ العالم الحديث ككل. فيقول:

"تقوم أطروحة التمركز الأوروبي على فرضية استمرارية تاريخية تمتد من اليونان القديم ثم روما إلى القرون الوسطى الاقطاعية ثم الرأسمالية المعاصرة. إلا أن هذا الادعاء بالاستمرارية يفترض الشروط الآتية: أولاً قطع العلاقة بين اليونان القديم والبيئة التي نما فيها، وهي بالتحديد بيئة (شرقية)، وإلحاق الهيلينية إلحاقاً تعسفياً ب (الغرب الأوروبي) المزعوم؛ ثانياً الامتناع عن استئصال العنصرية التي لا مفر منها من أجل تأكيد الوحدة الثقافية الأوروبية المزعومة؛ ثالثاً تكبير دور المسيحية وإلحاقها هي الأخرى –بأسلوب تعسفي– بالاستمرارية الأوروبية المزعومة وجعل هذا العنصر أحد العناصر المفسِّرة للوحدة الثقافية الأوروبية (...). رابعاً، اختراع (شرق) خرافي يحتل المكان المناظر المعكوس واتسامه بسمات مضادة لسمات (الغرب) واستدراجها هي الأخرى من نفس المنهج المثالي القائم على العنصرية والنظرة اللا تاريخية للثقافة والأديان"[9].

إن أمين رغم نقده العميق للمركزية الأوروبية القائمة على مكانة الثقافة، فإنه يبدو في المحصلة النهائية قريباً ممَّا تقوله القصة السائدة في الخطاب الغربي، المتمركز حول تاريخ أوروبا الاقتصادي والاجتماعي، والذي يقول إن أوروبا تطورت عبر سلسلة ثورات تجارية وفكرية وعلمية واجتماعية وصناعية شكلت في مجموعها مسيرة الغرب الظافرة نحو الحداثة. إنه يتخلَّى عن المركزية الثقافوية ليقبل بالمركزية القائمة على منظور اقتصادي واجتماعي لأنه كان معنياً بنقد النظرة الثقافوية في المجتمعات العربية والعالم الثالث عموماً، دافعاً بهذه المجتمعات لأن تأخذ التحولات الاقتصادية والاجتماعية بجدية. ورغم أن أمين يعطي ممارسات القوة والغزو الاستعماري مكانة مهمَّة، إلا أنه يرى للتحولات التي جرت في أوروبا أيضاً دوراً مهمَّاً في دفع مجتمعاتها نحو نُظم

9 المرجع السابق، ص 161

أكثر عقلانية وقبولاً للتطور، وهذا ما يشكِّك فيه النقد المعاصر للروايات التاريخية الأوروبية[10].

في مقابل علاقة التبعية الاقتصادية التي ينتج عنها خضوعٌ للهيمنة الثقافية، والتي يجري الدفاع عنها اليوم تحت زعم أن العالم يتجه لأن يتوحَّد بشكل متزايد ويصبح "قرية صغيرة"، يقول أمين إن تلك الوحدة ليست طوعية أو ذات طابع ديموقراطي، لأنها تلتزم بمنطق السوق القائم على تقسيم عالمي للعمل بين الأمم يتجه لإفقار غالبيتها، خاصة أُمم الجنوب، ويُثري أُمم الشمال. يؤكِّد أمين أن العالم المعاصر يحتاج أن يعاد بناؤه على مبدأ الاعتراف بالتعدُّدية، وعن السمات المميِّزة لهذه التعدُّدية المطلوبة، يقول:

"... أقصد [بالتعددية] بديلاً أوسع نطاقاً يعطي لبلدان ومناطق العالم الثالث مكاناً يسمح لها بالتحرك والتقدُّم. وفي هذا الصدد أرى أن بلدان ومناطق العالم الثالث تحتاج إلى أن تتفق على مبدأ إخضاع علاقاتها الخارجية لاحتياجات تنميتها الداخلية وليس العكس، أي (التكيُّف)، بمعنى تكيُّف التنمية الداخلية لما تسمح به الظروف الدولية السائدة ..."[11].

هذا ما سمَّاه أمين "فك الارتباط"، وأناط به بدء التخلُّص من التبعية الاقتصادية والسيطرة الغربية، كما تتمثل في سيطرة الشمال على الجنوب. فبدلاً عن الشروط العالمية، يتأسس اقتصاد الدولة في ظل سياسة فك الارتباط على الشروط الداخلية أكثر مما يتحدد بالشروط العالمية، ولا يتحقق ذلك في رأي أمين إلا بدعم الدولة لفرص العمل وتقليل البطالة إلى أدنى حد ممكن، بحيث يتجه النظام كله في النهاية إلى دعم القطاع الزراعي والإنتاجي وتقليل الكسب القائم على الوساطة والاستيراد.

---

10 للاطلاع على نقدٍ مفصل لقصة التطور الداخلي لأوروبا، انظر:
محمد عبد الرحمن حسن: **ثورات: فض خطاب التاريخ الأوروبي**، (الخرطوم: وقف للنشر، 2020).

11 سمير أمين: **نحو ...**، ص 183.

وقد ناقشَ المفكر الأرجنتيني وولتر منيولو أفكار سمير أمين حول فك الإرتباط وضرورة تخطِّي المركزية الغربية من أجل بناء عالم متعدِّد المراكز، والتي كان أمين قد صاغها في كتاب تُرجم إلى الإنجليزية بعنوان (فك الارتباط: نحو عالم متعدِّد المراكز) (Delinking: Toward a Polycentric World).

وردت هذه الأفكار في مواضع مختلفة من كُتب أمين الصادرة بالعربية، وأبرزها كتاب "نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوربي والتمركز الأوربي المعكوس". وفي معظم كتبه ظلَّ أمين مخلصاً للمبدأ الماركسي، رائياً أن انقسام العالم إلى مركز وأطرف يقوم على أساس اقتصادي، وتجنَّبَ إعطاء البنى العقلية للسيطرة مكانة مركزية في صون ذلك الانقسام، رغم أنه يؤكِّد ارتباطه بالمشروع الأوروبي لغزو العالم، الذي بدأ في القرن السادس عشر بالاجتياح الإسباني لقارة أميركا. وبسبب التقاء سمير أمين مع مفكِّري أميركا اللاتينية في اتخاذ تلك اللحظة بداية للحداثة، نراهم معنيين أكثر من غيرهم بتوضيح اختلافهم معه ونقد مفهوم فكّ الارتباط.

يرى منيولو أن مفاهيم أمين حول الانفكاك عن مركزية الغرب تعمل ضمن تصور للمعرفة يعطي الفكر الغربي مكانة عليا وطابعاً إنسانياً شاملاً، دون أن يميِّز بين جانبه التنويري وجانبه المظلم، المرتبط بالهيمنة. حسب منيولو، يفشل هذا المنظور في التوصُّل إلى أن الحداثة نتجت عن اعتماد أوروبا على العالم الخارجي ولم تتطور من تلقاء ذاتها، وأن النزعة الاستعمارية تكشف عن ما يسمِّيه منيولو "الجانب المظلم" للنهضة، ويسمِّيه إنريكى دوسل "الجانب الأسفل" للحداثة[12]. حسب منيولو، تكمن نقطة ضعف مفهوم فك الإرتباط في أنه يتوقَّف عند مستوى الاقتصاد والسياسة، ما يعني أن إهمال دور المعرفة

12 Dusell; Dussel, Enrique; *The Underside of Modernity, Apel, Ricouer, Rorty, Tylor, and the Philosophy of Liberation*, (New Jersey: Humanities Press, 1996).

يترتَّب عليه إهمال الشروط التي يمكن في ظلِّها تحقيق فكِّ ارتباطٍ حقيقي على المستويَين الاقتصادي والسياسي، لأنه حسب تعبير منيولو:

"من دون فك إرتباط معرفي يبقى من الصعب الانعتاق فعلياً من فكرة الشمول الحديثة، وفي حالة أمين فإنه يظل أسير وهم الماركسية ومن ثم الحداثة. من هنا يسير فك الارتباط الذي يدعو له على مستوى المحتوى أكثر من سيره على نقد المستوى المعرفي، الذي يصون منطق الاستعمارية"[13].

لخِّص منيولو نقده لأمين في سؤال مكثف، هو: "كيف يمكننا فكّ الارتباط ونحن نفكِّر ضمن نفس الإطار الذي نريد أن نفكّ ارتباطنا به؟"[14]. يورد منيولو نماذج واقعية لما يترتَّب على تجاهُل أمين لأثر المعرفة الاستعمارية في تشغيل مفهوم فك الارتباط، فيقول إن أمين، رغم حماسه لفكرة التحرُّر، يُهمل نضالات الشعوب الأوروبية التي أخضعتها روسيا لإمبراطوية "الاتحاد السوفيتي" وناضلت كثيراً للتخلص من سيطرته، ويهمل أيضاً نضالات المستعمرات اليابانية من أجل الاستقلال. يرى منيولو أن مفهوم التحرُّر عند أمين يُعالج وفقاً للنظرة الليبرالية للتوسع الإمبريالي الأوروبي[15]. رغم هذا النقد، الصحيح في عمومه، يجب ألّا ننسى أن أمين كان قد طوَّر مفهوم "فك الارتباط" في فترة سابقة، عندما كانت الظروف العالمية تدعو للاعتقاد، كما كتب أمين نفسه:

"... أن التاريخ سوف يستمر في الإتجاه الذي بدأ به منذ عام 1917، أي بعبارة أخرى أن مناطق متخلفة من النظام سوف تفك الروابط (أي "تخرج" من منطق النظام) وأن هذه العملية ستكون الفصل الأول من تطور طويل محكوم من تفاعل النزاع بين اتجاهات ثلاثة هي: الاشتراكية والرأسمالية الوطنية والدولتية"[16].

---

13 Mignolo: *Decoloniality,* …, p. 356.

14 المرجع السابق، الصفحة نفسها.

15 المرجع نفسه، ص 361.

16 سمير أمين: إشكالية الإشتراكية وما بعد الرأسمالية: طبيعة نظم الإشتراكية المحققة وما بعد الرأسمالية، **المستقبل العربي** (75-55)، العدد 3، 1987، ص 70.

إن حماس أمين لفكرة أن التاريخ سيسير وفقاً لتأثير أوروبا على العالم يظهر في مواضع عديدة من فكره. مدافعاً عن الحداثة في مواجهة ما بعد الحداثة، يساوي أمين موقف مفكري ما بعد الحداثة بموقف المحافظين الذين يقبلون بالليبرالية. وينظر إلى تراث التنوير والحداثة كأنهما كتلة متجانسة مقطوعة الصلة بالهيمنة، ومن هنا تتوافق نظرته إليهما مع المنظور الغربي، ولا ينظر إليهما من منظور الأمم التي عاشت خبرة الاستعمار، رغم اهتمامه بتأثير علاقات السيطرة على مصائر شعوب العالم من الناحية الاقتصادية. وهنا يبدو تراث الحداثة كأنما يتصف بصلاحية كونية، وفكرة الصلاحية الكونية هذه هي التي استخدمها الغرب دائماً لدعم إمبرياليته الثقافية. وهي الفكرة نفسها التي ساهمت في دعم التمييز بين الأمم وترسيخ بُنى التراتب التي حقَّقت لأوروبا الغربية حداثتها، بأن اصطنعت فاصلاً بينها وبين بقية الأمم التي صار واجباً عليها تلقِّي الحداثة طوعاً أو قسراً.

إن أمين لا يرى أن فترتي الاستعمار المبكر والإمبريالية تشكِّلان مرحلة واحدة استمرَّتا على طول تاريخ الحداثة، وأن تقسيم المعرفة الحديثة إلى مجالات مستقلة أُعطيت اسم (العلوم) الاجتماعية والانسانية، حدّد موضوعاتها بطريقة تتيح تشتيت الجوانب المختلفة لظواهر العنف والقمع، لتتلاشى فيما بينها ولا تعود مرئية كظواهر متماسكة، فيصعب على الباحث دراستها في كلِّيَّتها. يقول أمين، على طريقة لينين في فهم الإمبريالية:

> **"يجب أيضاً تلافي الخلط بين الإمبريالية والاستعمار، فالاستعمار قد سبق الامبريالية، وقد أدى مهاماً مختلفة جداً في التاريخ بحيث يصعب معها منحه تصنيفاً متجانساً له معنى، وقد نتج الاحتلال الاستعماري في عصر الإمبريالية نفسها من المنافسة القائمة بين الدول الإمبريالية فيما بينها وخصوصاً في إفريقيا. ولكن الاستعمار هو ليس ضرورة كما يبين ذلك استمرار أميركا اللاتينية والصين والإمبراطورية العثمانية على استقلالها"[17].**

---

17 سمير أمين: **التبادل غير المتكافئ وقانون القيمة**، ترجمة عادل عبد المهدي، (بيروت: دار الحقيقة، 1974). ص 125.

لا يعطي سمير أمين مجالاً لرؤية الملامح المتجانسة للاستعمار، لأنه يضع دراسته في حدود علم الاقتصاد، منشغلاً بفهم طبيعة النظام الراسمالي. بينما هذا النظام، في الحقيقة، مجرد جزء من ظواهر العصر الحديث التي لا يمكن الكشف عن وحدتها إلا حينما يُربط بين الجوانب الإيجابية والسلبية للعصر الحديث، فهنا فقط تكتسب المهام التي خدمها الاستعمار معنى واضحاً[18]. وعندئذٍ يتبين أن الاستعمار ما زال مستمراً في البنى العقلية التي تدير بلاد الجنوب وتخضعها لسيطرة غربية جديدة تستغني عن السيطرة العسكرية والسياسية. إن التعويل على التصورات التحررية المستندة إلى تقاليد فكر التنوير والثورة الفرنسية، التي يراها أمين لحظة فارقة في التاريخ العالمي، هي التي تعيق توصله إلى نقدٍ جذري لتركة السيطرة الغربية.

---

18 استند أمين إلى منظور لينين في محاولة فهم الإمبريالية. فهو يراها تتميز بفصل رأس المال عن صاحبه، معتبرا أن ذلك أتاح لرأس المال أن ينزح دون أن ينزح معه الرأسمالي، وهنا تكون الامبريالية "رأسمالية احتكارية لا يصبح فيها التوسع الاستعماري ضرورة، فهي تتصف بالاحتكارية فقط". ولأن لينين كان مشغولا ببناء الاشتراكية في روسيا التي تقع داخل أوروبا وتتعرض لخطر أوروبا الغربية الرأسمالية، اهتم بفهم علاقة الامبريالية بحركة رأس المال من حيث قدرته على التأثير على العالم، ولم يكن معنيا بدور الاستعمار لأن روسيا لم تكن مهددة بالاستعمار الأوروبي، فرؤيته للامبريالية من جهة أنها مرحلة لهيمنة رأس المال يخدم فهم الأوضاع التي عاشتها الثورة الروسية داخل أوروبا، ولا يستجيب لمطلوبات فهم أوضاع البلاد التي واجهت خطر الغزو الأوروبي. انظر المرجع السابق، ص 124.

نقد التخوم الاستعمارية: عبد الكبير الخطيبي

كانت فترة النصف الثاني من القرن العشرين هي الفترة التي عاشها المفكِّر المغربي عبد الكبير الخطيبي (2009-1938) بكل تقلُّباتها، وظلّ يعكس في كتاباته ملامحها المتنوعة، وربما لهذا السبب أيضاً تنوَّعت المجالات التي عبَرت بها كتاباته. كان الخطيبي عالم اجتماع تضمَّنت أفكاره أبعاداً فلسفية وسياسية، وهو أيضاً روائي وشاعر وناقد. وصف الخطيبي نفسه بأنه "أجنبي محترف" بمعنى أنه متنقل بين الثقافات غير مقيم داخل حدودها الضيقة ومنفتح على تنوعها. وهذا ربما يقارب وصف إدوارد سعيد لنفسه وللمثقف عموماً بأنه يعيش في منفى، فلا يكون حبيس ثقافة واحدة وإنما يرى كل ثقافة بعين ناقدة[1]. وهو يوافق أيضاً وصف وولتر منيولو لفكره بأنه "فكر تخوم"، مفضِّلاً أن يُنسب إلى المواقع البينيِّة، لا إلى ثقافة واحدة منغلقة على نفسها. ومن هذا المنطلق كانت مساهمة الخطيبي عابرة للنظم المعرفية كما هي عابرة للثقافات، فقد سعى لتجاوز الخطاب الثقافي السائد في المغرب إبان الستينيات محاولاً مع مبدعين آخرين، مثل عبد اللطيف اللعبي، تطوير خطاب إبداعي ونقدي جديد. ويقف كتابه الذي تُرجم إلى العربية بعنوان (الاسم العربي الجريح)، وكتاب (الذاكرة الموشومة)، وكتابه المشترك مع محمّد السجلماسي بعنوان (ديوان الخط العربي)، تقف كلها شاهدة على تعدُّد المجالات التي اشتغل عليها الخطيبي،

1 يرتبط مفهوم كل من الخطيبي وسعيد لمسالة الهوية؛ من حيث التركيز على الهُجنة، بخاصية الثنائية في المشروع النقدي لكل منهما. انظر:

Françoise¬ Lionnet: ‘Counterpoint and Double Critique in Edward Said and Abdelkebir Khatibi’, in Behdad, Ali and Thomas, Dominic (eds.): *A Companion to Comparative Literature*, (UK: Wiley & Blackwell, 2014). p. 391.

وتضافُرها في إغناء جهوده النقدية. في هذه الكتب، وظَّف الخطيبي معرفته بالسيميولوجيا (علم العلامات) للكشف عن غنى الممارسات الثقافية من جهة علاقتها بفئات المجتمع المختلفة، وسعى لإبراز الطابع الحيوي للفنون المحلية والاعتراف بمخزونها المعرفي الوفير، في مقابل سعى الثقافة الحديثة للحطّ من قيمتها.

رغم أن الخطيبي لم يُعرَف جيداً في الثقافات القارئة بالإنجليزية، إلّا أنه عُرف في الثقافات الناطقة بالفرنسية، لأنه كتبَ بها كثيراً، وتكاد أن تكون كل كتاباته العربية مترجمة عن الفرنسية. ومع بداية الألفية الثالثة أصبح يوصف بأنه أحد مفكِّري ما بعد الاستعمار، وقد صدر أحد كتبه المهمَّة مترجماً إلى الإنجليزية في سنة 2019 حاملاً عنواناً ثانوياً يشير إلى ذلك، وهو (المغرب المتعدِّد: كتابات في ما بعد الاستعمار). وقد أتاح هذا الكتاب لمفكِّري ما بعد الاستعمار ونقض الاستعمارية إدارة حوار نقدي مع مساهمة الخطيبي يظهر أثرها لدى عدد من المفكرين الذين ستتناولهم الفصول التالية في هذا الكتاب.

احتلَّت عدة أطروحات مكانةً مركزية في نصوص الخطيبي، أبرزها أطروحة (النقد المزدوج) التي اكتسبت طابعاً محايثاً لكثير من أفكاره التي انتشرت في تنظيراته حول السياسة والدين والثقافة الشعبية، وتجلياتها في فضاءت المجتمع والجسد. وقد وصف الناقد المغربي محمد بنيس تلك التحليلات بأنها إذ تكشف عن ثنائية الجسد من حيث هو مفهوم ووجود مادي، فإنها تمارس نقداً مزدوجاً يستهدف نقد الاثنين معاً: التصورات اللاهوتية الموروثة والتفكير الأثنولوجي الذي "يسرق الكلمة من الشعب"، حسب تعبير بنيس[2].

كانت دعوة الخطيبي إلى ممارسة نقدٍ مزدوج قد ميزت تفكيره منذ البداية. وكان يعني بذلك نقداً يطال الاعتماد التام على ثقافة المستعمِر وفي الوقت نفسه

2 أنظر كلمة مترجم الكتاب التالي:
عبد الكبير الخطيبي: **الاسم العربي الجريح**، (بغداد- بيروت: منشورات الجمل، 2009). ص 6.

يطال الثقافة المحلية ذات الأساس التراتبي، رائياً أن كل منهما يعيق الشروع في عملية تحديث المجتمعات العربية، خاصة في بلاد المغرب. ولقد كانت هذه الدعوة جزءاً أساسياً في فكر معظم نقَّاد الاستعمار، لأنهم رأوا أن أحد أسباب تمكُّن الاستعمار من إضعاف المجتمعات المحلية كان يتمثل في الطبيعة غير المرنة لثقافاتها التي تأخَّرت في بناء الاستجابات المناسبة للتحدِّيات التي طرحها فرض النظم الاستعمارية ومؤسساتها ومعارفها. ويستند الخطيبي في دعوته هذه إلى الطابع المتعدِّد للميراث الثقافي المغربي، الذي يجمع ما بين ما هو إفريقي وعربي وأوروبي. رائياً أن هذا الصفة جعلت من المغرب موضع تفاوضٍ خلاق بين هذه المكوِّنات الثقافية، القادرة على المساهمة في إغناء سعي مجتمعات العالم الثالث لتخطِّي جمود ثقافاتها المحلية، ونزع الطابع الاستعماري للثقافة الغربية[3].

سائراً على هذا الدرب، يشير الخطيبي في تحليله لمجتمعات المغرب العربي إلى أن تشكيلاتها العشائرية تنطوي على تقاليد وخبرات متوارثة تمثل مصدراً مهمَّاً لمعرفة محلية إيجابية، يحدِّد من بينها: قيم التضحية والضيافة والتسانُد الجماعي وفهم العالم، ويرى أنها معرفة تتَّصف بأنها ذات طبيعة مستمرَّة وغير مكتملة، ولهذا فهي تتطلَّب نقداً يرمي إلى فهم الواقع الذي تشكَّلت فيه المجتمعات العربية في ظل عالمٍ حديثٍ وعولمةٍ لا يمكن تجاهُلها.

في حركتها بين نقد الذات والآخر تختلف الممارسة النقدية عند الخطيبي عن النقد البارد القائم على تحليلٍ يُراد إكسابه طابعاً علميَّاً، فالخطيبي يمنح الذات الجماعية حضوراً ملموساً وحيَّاً عبر استنطاق ما هو جماعي في التجربة الفردية. فذكريات الطفولة ومعايشة تشكُّل الوعي وتطوُّر المجتمع في مراحله

3 لخّص الخطيبي الملامح السالبة المميزة لمجتمعات المغرب في: ضعف المجتمع المدني، استبداد السلطة، التقليل من قيمة النساء، منع فصل الدين عن الدولة. انظر: عبد الكبير الخطيبي: **المغرب العربي وقضايا الحداثة** (بغداد - بيروت: دار الجمل، 2009). ص 7.

المختلفة تُعلِي صوت المستعمَر على المستعمِر، وتنزع عنه قدرة أن يعيد تشكيل عقل المستعمَر ويشوِّه معرفته بذاته، ويُفكِّك خبراته الحياتية الي تزوده بأنماط مقاومة تنتشر في ممارساته اليومية. ومن هنا تضطلع الثقافة الحية، بوصفها ممارسة يومية جماعية، بوظيفة تحرُّرية يصعب على السلطات المختلفة أن ترصد تسرُّب نوايا المقاومة إليها وتحصُّنها ببُناها الرمزيَّة. ومن ناحية أخرى يتجلَّى سعي الخطيبي لتجاوز سلطة الثقافة المحلية إذ تصبح مؤسَّسة رسمية متمركزة، في حرصه على إبراز الطابع التعدُّدي للثقافة، فبجانب احتفائه بالثنائية اللغوية تكشف نصوصه عن تكاثُف طبقات الدلالة في الألفاظ التي يستخدمها والنصوص التي يقوم بتحليلها، ليكشف فيها عن دلالات دينية ومعرفية وشعرية وجنسية، وبهذا يفضُّ قُدسيتها ويُبرز طابعها الدنيوي مؤكِّداً تنوُّع المعارف التي تستلهم منها المجتمعات المحلية أدوات وأساليب مناهضة السيطرة.

يجب ملاحظة أن لغة الخطيبي التعدُّدية لا تستهدف إيهام القارئ بوجود تعايش سلمي بين مكوِّناتها، ولكنها تعكس الطبيعة الصراعية للغة المعرفة. والشيء الذي يجعل من كتابته ممارسة ما بعد استعمارية هو التوتُّر الذي يسود نصوصه وتحوُّلات الإيقاع المفاجئة، وانحراف التعابير من مسار إلى آخر، متضمَّنة عبارات تحليلية وشعرية وسردية ... إلخ، وهذا يقرِّبه إلى فانون من حيث أسلوب الكتابة، كما لاحظ مترجم كتاب (الذاكرة الموشومة) للإنجليزية، رغم نقد الخطيبي لفانون في بعض المواضع[4].

رغم أن الخطيبي كان يؤكِّد على ضرورة نقد الغرب، إلا أنه لم يكن قد حسم موقفه نهائياً بحيث يضع نفسه في موضع الناقد الجذري. وهذا يظهر في نقده الحاد لفانون الذي دعا إلى نقد جذري لأوروبا والغرب. حيث يقول:

4 Khatibi, Abdelkébir; *Tattooed Memory*, (Paris: L’Harmattan, 2016). P. 10.

"كان فرانتز فانون، قبيل وفاته، قد وجَّه هذا النداء: أيها الرفاق، لقد ولَّى عهد اللعبة الأوروبية، فلنبحث عن بديل. فهل ينبغي لنا أن نتخلى عن أوروبا ونبتعد عنها إلى الأبد؟ أليس هذا مجرد وهم ما دامت أوروبا تسكن وجودنا في صميمه؟ وفوق هذا كله، فإننا نعتقد أن الوجود العربي في مسألته القصوى غرب لا يلين في اختلافه"[5].

إن كان موقف فانون يقوم على "وهم" كما وصفه الخطيبي، كيف تحدَّدت مفاهيم الشرق والغرب نفسها؟ أليست هي الأخرى تقوم على وهم؟ ومتى صار مفهوما الشرق والغرب متضادين، ليُسلَّم بأنهما يتضمَّنا بعضهما؟ لا يشرح الخطيبي مصدر حكمه بأن أوروبا تسكن "وجودنا في صميمه" كما يقول، فهو هنا يستند إلى الفكرة البسيطة التي تقوم عليها الفلسفة التفكيكية، القائلة إن الذات تدخل مع الآخر في علاقة اختلاف تفترض أن هذا الآخر من المستحيل تغييبه، بما أن مصدر وعينا به هو ذاتنا، أي صميم وجودنا. وهذا تفكير يقوم هو نفسه على نوع من الميتافيزياء التي تستهدف التفكيكية نقدها. والواقع أن الخطيبي يدرك أن سعيه لإزاحة فانون بهذه الحجَّة يبدِّد اختلاف العالم العربي عن الغرب، ويلحقه بالميتافيزياء الغربية في ظل توظيفه للمنهجية التفكيكية في التخارج منها. ولكي يحتفظ بذلك الاختلاف يقول الخطيبي، معترفاً بأنه في نطاق الميتافيزياء:

"إن هذا النحن الذي نعمل فيه فكرنا لا يوجد داخل حقل الميتافيزيقا، بل على هامشها. وإنه لهامش واع يقظ. هو هذا التباعد الذي لم يقدم له مثيل، ولم يُلتفت إليه ولم يُفكر فيه. والذي يقوم فيما وراء الغيرية المستبدة والهويات العمياء. إن التفكير في هذا النحن هو الربط التاريخي الذي ينسج خيوط الوجود (والذي ينسج الوجود خيوطه) على هامش الميتافيزيقا. فنحن لن نكون أهلاً لمصيرنا إلا إذا شيعنا جنازة الميتافيزيقا، وذلك التشييع هو ما من شأنه أن يزحزح علاقتنا بالتراث"[6].

---

5 عبد الكبير الخطيبي: **نحو فكر مغاير**، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي (قطر: وزارة الثقافة والفنون والتراث، 2013). ص 26.

6 المرجع السابق، ص 27-26.

يقرأ الخطيبي دعوة فانون لتجاوز استبداد أوروبا كأنها تعني "التخلّي عن أوروبا إلى الأبد"، حسبما أعاد صياغة عبارة فانون التي لا تقول ذلك بطريقة حرفية، وتطالب فقط بالتخلُّص من سلطة أوروبا كقوة قامعة لاستقلال الشعوب ومعيقة لتطوير وعيها الذاتي. ومن هنا وصف نظرة فانون بأنها تقوم على اختلاف "متوحِّش وساذج"، وهذا حكم متسرع على مفكِّر دشَّنت كتاباته ونضالاته عصراً جديداً، وصاغت نموذجاً نادراً لفاعلية المثقَّف المعاصر. في سياق حماسه لأوروبا، لا يُلاحظ الخطيبي أن تأسيس حكمه على فكرة التوحش يستعيد ثنائية "المتحضِّر/المتوحِّش"، التي قام عليها المشروع الاستعماري الأوروبي بكامله. وعندما يربط الخطيبي ذلك التوحُّش بحقبة الاستعمار المباشر وحدها، ويقول بانقضائها، فهو يضع اللحظة التي يكتب فيها خارج سياق استمرار السيطرة الأوروبية، وكأن شعوب المستعمرات، ومنها الشعوب العربية، قد تحرَّرت بالفعل.

بخلاف الخطيبي، كان فانون أوَّل الذين أدركوا أن علاقة شعوب الجنوب بأوروبا ستظل ملوثةً بعلاقات القوة، وإن خطاب التمييز بين البشر هو الذي يدعم علاقات السيطرة تلك، ويصون تجدُّدها. فقد كرَّر كثيراً أن "المستعمَر إنما صنعَه المستعمِر"، وأن "الآخر" هو نتاج تمركُز الأوروبي حول هويته السكونية. هكذا كان فانون يُعارض الاعتقاد بوجود هويات صمَّاء وعمياء تواجه بعضها البعض، بخلاف ما ينتهي إليه الخطيبي. لقد كان فانون يدرك أن شرط التخلُّص من وهم الهويات المتضادَّة هو التخلُّص من سطوة أوروبا على وعي أُمم الجنوب، وخاصَّة مثقَّفيها، وتجاوُز وهم أن سطوتها هذه حقيقة يقينية.

توضِّح المراجعة السابقة لرأي الخطيبي حول موقف فانون الجذري من أوروبا، أنه بعكس فانون كان يحاول أن يتخلَّص من صراع الهويات ليس بفضِّ العلاقة الاستعمارية وإنما بمشروعٍ نظري يقوم على نقدٍ للميتافيزياء يضع درِّيدا

في مكان فانون، ويتَّخذ التفكيكية مخرجاً من علاقة سيطرة متجذِّرة في الواقع المعاش. هذا بينما كان دريدا نفسه قد شدَّد على أن التفكيكية استراتيجية توائم الميتافيزياء الغربية وليس كل ميتافيزياء، وأنه ينبغي الحذر من توظيفها بطريقة ميكانيكية في معالجة نصوصٍ لا تنتمي إلى التراث الغربي.

إن انزلاق الخطيبي من مشروعه المتمركز حول (النقد المزدوج) و(الفكر المغاير)، إلى فكرٍ يمحو الحدود بين الأطراف المتصارعة، التي يُراد تعديل علاقات القوة بينها، إنما يهدِّد التطلُّعات المشروعة لشعوب الجنوب بالتحرُّر من السيطرة الغربية، التي لا يجب الاعتقاد بأنها زالت باستقلال المستعمرات. إن وصف الخطيبي لفكر فانون بأنه جزء من تقليد نقدي تطوَّر في "جو مشحون بشعورٍ بالحقد" وأنه "يتغذَّى بالهيغلية في أحطِّ صورها"[7]، يختزل فكر فانون إلى ما يشبه الاضطراب النفسي. أمّا في الواقع، فقد كان فكر فانون، وما زالَ إلى اليوم، المُلهم الأول لمعظم تيارات فكر التحرُّر في العالم كله، بما في ذلك أوروبا، لا الجنوب وحده. ويبدو أثره اليوم واضحاً في فكر فلاسفة أوروبا المعاصرين الأكثر شهرة، أمثال مثل بوفانتورا سانتوس وروبرت يونغ وإيمي آلان وسلافوي ژيژك. إن لا جذرية موقف الخطيبي من استمرارية فكر الهيمنة تظهر في مواقف أخرى، منها نظرته لموقف سارتر من القضية الفلسطينية.

نقل الخطيبي عن سارتر قوله، عقب معرفة الأوروبيين بما فعله النازيون باليهود: "ليس من بيننا من ليس مذنباً بل ومجرماً في هذه الظروف، فنحن المسؤولون عن هذا الدم اليهودي الذي أراقه النازيون". ويتابع سارتر:

> **"لن يتمتع أي فرنسي بالحرية ما دام اليهود لا يتمتعون بكامل حقوقهم. ولن يخلد أي فرنسي إلى الأمن والطمأنينة ما دام يهودي واحد في فرنسا أو خارجها أو في العالم أجمع لا يطمئن على حياته"**[8].

7 المرجع نفسه، ص 26.

8 عبد الكبير الخطيبي: **نحو ...**، ص 91.

يضيف الخطيبي إلى قول سارتر تصريح رفيقته سايمون دوبوفوار برفضها للحلول التي اقترحها الفلسطينيون، حيث قالت: "إنني لا أستطيع أن أضمّ صوتي إلى هذا الحل الذي اقترحه القادة الفلسطينيون والذي ليس بالفعل إلا قضاء على إسرائيل"[9]. لماذا يبدو وجود إسرائيل، وهو وجود اصُطنِع في حقبة الاستعمار الأوربي للعالم، وكأنه شيء لا يمكن تصوُّر العالم من دونه بالنسبة لفيلسوفين كانا يعارضان الاستعمار واكتسبا احترامهما في الجنوب من دفاعهما عن حق شعوبه في الاستقلال؟ لماذا يفقدان اتساقهما ومبدئيتهما وعقلانيتهما، وهي سمات لا يمكن من دونهما أن يسمَّى الإنسان مفكراً، أو فيلسوفاً؟

يقول الخطيبي إن سبب هذا الاضطراب الذي أصاب سارتر ودوبوفوار هو الشعور بالذنب[10]. لا يرى الخطيبي في أن حماس الأوروبيين لإقامة إسرائيل لم يكن سببه التعاطف مع اليهود، وإنما رغبة أوروبا في ابعادهم متعللة بما ارتكبه النازيون لكي تنفِّذ مشروعاً أوروبياً للتخلص منهم بتوريثهم مستعمرة أوروبية في الشرق الأوسط. لقد حقَّق الفرنسيون والبريطانيون لأنفسهم شيئين باصطناع الدولة الصهيونية بالتزامن مع تفكُّك إمبراطورياتهم: الشروع في التخلُّص من يهود أوروبا، وإحكام القبضة على بلاد العرب بيد حديدية اسمها إسرائيل. لقد أُنشئت دولة إسرائيل في ظل وجود مشروع أوروبي قديم حول إبعاد اليهود، وصُنعت قصة التعاطف المشوب بالذنب مع ضحايا النازية لتبرِّر بقية دول أوروبا الدفع باليهود إلى الخارج دون طرد علني. باختصار، لا يلاحظ الخطيبي أن سارتر ودوبوفوار يفكران في سياق إبعاد اليهود لا التعاطف معهم، أي في إطار الميراث العنصري والاستعماري، وإن كان ذلك بطريقة لا واعية[11].

---

9 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

10 المرجع السابق، ص 92.

11 رغم أن الخطيبي يصف احتلال إسرائيل لفلسطين بأنه "استعمار" إلّا أنه لا يحلل ذلك في إطار استمرار علاقات الهيمنة الاستعمارية الأوربية على العالم العربي، ولكنه يراه استعماراً "من نوع خاص" كما يقول. انظر المرجع السابق، ص 131.

يقول الخطيبي إن سارتر "يظل يدور حول شعور بالإثم في تكرار لا نهائي"، ولا يرى أنه عندما نادى بقيام الفرنسيين بالدفاع عن اليهود في العالم إنما كان يستعيد فكرة حق الأمم الأوروبية في غزو العالم بذريعة "نصرة المظلومين" وتأديب "المتوحِّشين" والبرابرة، إنها فكرة "عبء الرجل الأبيض" التي عبر عنها الشاعر الإنجليزي كبلنغ مبرِّراً غزو بلاده لكل بلاد الجنوب، وهي نفسها فكرة "نشر الديموقراطية وحقوق الإنسان" التي تبرِّر بها الولايات المتَّحدة اليوم غزو بلاد العرب والمسلمين. لكن النزعة التفكيكية للخطيبي لا تسمح بالتوصُّل إلى هذه الخلاصات المعتمدة على تحليل السياقات التاريخية، كونها تدين إلى أفكار نيتشة وفرويد المعادية للتاريخانية.

إن سارتر إذ يعطي الفرنسيين حق مراقبة العالم بذريعة حماية اليهود، ويفرض على البلاد العربية أن تخضع لأوروبا التي "تحمي أمن إسرائيل" فهو يستعيد ذات الزعم الذي أعطى أوروبا حق غزو فلسطين في العصور الوسطى بدعوى حماية مسيحيِّي فلسطين من اضطهاد المسلمين. وهي أيضاً ذات الفكرة التي برَّر بها الأروبيون غزو الأميركتين بحجَّة نشر المسيحية والحضارة بين الكفار والبرابرة. إن ما يتجدَّد هنا ويعطي السيطرة الأوروبية استمراريتها هو تراتب الهويات، فالأوروبي يرى نفسه صاحب الحق في إدارة العالم ومراقبة شعوبه وتحديد من المجرم ومن الضحية انطلاقاً من ذاتٍ أوروبية متمركزة حول نفسها، فالخطأ الذي يرتكبه بعض الأوروبيين يُرى كأنه خطأ العالم كله.إن العنصرية القائمة على مركزية الذات هي التي تخلق انفلاتات اللا وعي لدى سارتر، الذي كثيراً ما دافع عن المستعمَرين ضد مستعمريهم. وهنا، في حالة القضية الفلسطينية، لا يجدي تفكيك خطاب الهويات وإنما يجدي فض خطاب التراتب الذي يدعم البنى المستقرة لعلاقات القوة العالمية.

إن الاعتقاد بأن الصراع يجب أن يناقش خارج علاقات االسيطرة العالمية التي تتأسس على التمييز بين الشعوب، والاكتفاء بنزعة تفكيك الهويات،

يتجاهل حقيقة أن الهويات الصماء تتأسس على مؤشرات التراتب بين البشر، التي تتمثل في (العرق) أو الثقافة أو الدين، وأن منطق التراتب هو الذي يدعم تنازع الهويات. وفي مقابل الثنائية التي يقول فانون أن قوى الاستعمار تسعى لتجذيرها عبر تمييز تراتبي بين الأوروبيين وشعوب العالم، رائياً ضرورة تجاوزها بالتوصل إلى ذاتية حرة تجد التعبير عنها في مستقبل شعوب المستعمرات، يفضل الخطيبي أن يتخطى تلك الثنائية بمناصرة نوع من "المغايرة الكونية" (cosmopolitan alterity)[12]. ويقول أحد الباحثين في فكر الخطيبي إنه يسعى بذلك لتجاوز ثنائية التقليد والحداثة التي ظل الفكر العربي يدور حولها من محمد عبده إلى محمد عابد الجابري، مروراً بعد الله العروي. وإنه كان يسعى لتفكيك سلطة الآخر عبر ثنائية لغوية تعاند فكرة تناحُر الهويات، وتعبِّر عن الاثنين معاً: الاستقلال القومي والتداخُل العالمي. إن الخطيبي يسعى لتحييد لغة المستعمر بأن يدمجها في لغته ليخلق فضاءً لغوياً هجيناً بين اللغتين يسمح له بأن يرى فيه فعلاً خلّاقاً يخصُّه هو، ويفتحه على الكونيَّة[13].

رغم تطلّعه إلى معرفة مغايرة، يعترف الخطيبي بأن معرفته بالتسامح الذي يدعو إليه، ويعتبره خطوة ضرورية للتعايش الحضاري، لا تتضمَّن شيئاً من التقاليد العريقة التي طوَّرتها شعوب الشرق، بما في ذلك تقاليد المسلمين. يقول بعد أن يستعرض ما قدمه الإنجليز والفرنسيون في هذا المجال:

"إننا نعرف أن النموذج الإنجليزي خلق مدرسة منذ جون لوك (...) وأن إعادة القراءة التي قام بها بيير بايل للنموذج الفرنسي مكَّنت من تحليلٍ آخر للتسامح ولحرية الرأي بفضل فهوم التعددية. بيد أننا أقل معرفة بنموذجَي الحاضرة الإسلامية

---

12 Lyamlahy, Khalid: The Professional Stranger: On Abdelkebir Khatibi's "Plural Maghreb", Los Angeles Review of Books.
https://www.lareviewofbooks.org/article/the-professional-stranger-on-abdelkebir-khatibis-plural-maghreb/ شوهد في الأول من ديسمبر 2021

13 Hamil, Mustapha: Abdelkebir Khatibi: From Regional Postcolonialism to Global Cosmopolitanism, *Cincinnati Romance Review*, 46 (Spring 2019): 41-57. p. 48.

أو الأخلاق الهندية المشهورة بكونها الأكثر تسامحاً بين الأخلاق الروحانية، أو النموذج الكونفوشيوسي أو الأنسية الطاوية أو التقاليد المحترمة الأخرى"[14].

لا شك أن هذا القصور ليس مصدره ثقافة الشرقيين نفسها وإنما مصدره ثقافة العولمة التي تضع التقاليد الغربية في المركز وتزيح كل معرفة سواها، ولا تجعلها جزءاً مما يعتزُّ المثقف الحديث بمعرفته والإلمام به. كيف إذاً يمكن تحقيق تسامُح في ظل حضارة لا تتسامح مع تقاليد الشعوب الأخرى، حتى في مجال معرفة التسامح نفسه؟ ويحاول الخطيبي في النص نفسه تقديم قراءة لأحداث في تاريخ مسلمي الشرق يتعرَّف فيها على مساهمتهم في فكر التسامُح، من دون أن يتساءل لماذا أهمل المفكرون المسلمون والعرب تطوير تقاليدهم الحضارية، بينما هم معنيون كثيراً بالإحاطة بالتقاليد الغربية، ولا يرى أن سبب ذلك هو فكر الحداثة الذي يُقصي الثقافات غير الغربية.

لقد فُهِمت مساهمة الخطيبي بطرق عديدة من جانب نقاده، وستوضِّح الفصول التالية إن مفكِّري أميركا اللاتينية ركَّزوا على اختلافه عن المفكِّرين الأوروبيين الذين كان يناقش أفكارهم، ورأى البعض أنه أعاد توظيف أفكارهم، بينما رأى آخرون أنه أعاد إنتاجها بطريقة خلاقة. لقد وصفت ماري إلن وولف مشروع الخطيبي النقدي بأنه يتحرك على أرضية حوارية، فكتبت:

"... يقترح الخطيبي استثمار الاختلاف كإستراتيجية نصِّية تهاجم أشكال المعرفة، الغربية وغير الغربية، التي تصون وتدعم علاقات القوة القائمة. وهكذا بدأ حواره مع الغرب الراديكالي بهذه الطريقة، خاصةً مع تفكيكية دريدا وتحليل الخطاب عند فوكو. إن هذا التحالف التاكتيكي عند الخطيبي لا يستهدف فقط بدء حوار وإنما يستهدف شن حرب على أرضيات أخرى. إنه هجوم راديكالي يجمع في وقت واحد بين العمليات الخطابية للفكر الإمبريالي وبنى الميتافيزياء الشمولية للثيوقراطية العربية"[15].

---

14 عبد الكبير الخطيبي: **السياسة والتسامح**، ترجمة عز الدين الكتاني الإدريسي (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، 1998). ص 46. ص11.

15 Wolf, Mary Ellen: ‘Rethinking the Radical West: Khatibi and Deconstruction’, *L’Esprit Créateur,* vol. 34, no. 2, Orientalism after “Orientalism” (Summer 1994), 58-68. P. 58-9.

خلصت ماري من تحليلها لعمل الإسترتيجية التفكيكية عند الخطيبي إلى أنه يحولها إلى شيء جديد غير تفكيكية دريدا، بعملية ترجمة تعيد توظيفها في سياق جديد، وترى أن هذه السمة تخدم مهمّة النقد المزدوج، بما أن أداة النقد وموضوعها يخضعان عند الخطيبي لإعادة بناء نقدي.

إن اعتراف الخطيبي بمعضلة التركة الاستعمارية يكشف عن المشكلة المستمرة إلى اليوم لدى مفكري ما بعد الاستعمار، فبينما هم يستهدفون نقد الغرب يعودون للسقوط في أحضانه لأنه شرط نشأة فكر ما بعد الاستعمار، ومبرِّر وجوده. وفي مقابل الاعتراف بهذه الصعوبة، أو "الفشل" كما سمَّته ناقدة معنيَّة بفكر الخطيبي، فإن الإستراتيجية التي كان قد دعا إليها لاستكمال تلك المهمَّة واجهت مشكلة الاعتقاد بأن سلطة أوروبا على الوعي إنما هي حقيقة واقعية، وليس حقيقة ثقافية صنعتها ورسَّختها تقاليد المعرفة المستمدَّة من قوة المؤسَّسات الاستعمارية[16].

يتجاوز الخطيبي حقيقة أن الثقافة الأوروبية لم تكتسب سلطتها في العالم من قبولها الطوعي لدى الشعوب المختلفة عبر تثاقف حرٍّ خالٍ من الهيمنة، ولهذا لا يرى أن فضَّ سلطتها شرطٌ لفضِّ علاقة الهيمنة التي تشكَّل في ظلها ذلك الحضور. وفي هذه المسلَّمة يكمن مأزق الدعوة إلى الفكر المغاير. إن تطلُّع الخطيبي إلى تفكيكٍ جذري لخطاب الهويات المتعارضة لن يكون ممكناً من دون تحديد المنطقة التي يستمدُّ منها ذلك الخطاب وجوده وقدرته على إعادة إنتاج نفسه. وهذا لا يتحقَّق فقط بتفكيك خطابات الإنتاج الرمزي ونتاجات المخيِّلة من فنون وآداب، وإنما بتفكيك الخطاب الذي يُعتَقَد أنه يعكس "حقيقة العالم"، وهو خطاب التاريخ الذي يقدِّم أوروبا لأمم العالم ككيان فعلي يمتد من

---

16 حول وصف مساعي نقض الاستعمار بالفشل، في سياق نقد استناد الخطيبي إلى دريدا وفوكو في نقده للغرب، انظر: المرجع السابق، ص 58.

ماضي الإغريق إلى الولايات المتَّحدة حالياً. فخلف كل خطاب يُفكَّك ووراء كل طبقة تُزاح من طبقات الميتافيزياء تكاد أن تنكشف تلك النواة الصلبة التي تحيل أوروبا المتخيَّلة، أوروبا التي هي نتاج الخطاب التاريخي، إلى اعتقادٍ راسخ بحقيقة "موضوعية" تستمد سلطتها من قوانين التاريخ، فالتاريخ أوروبي كما يرى هيغل، والتقدُّم أوروبي كما يرى ماركس. وفي ظل التسليم بهذه النواة الصلبة التي تجعل من مركزية الذات الأوروبية عقيدة تتعالى على النقد، فإن أية محاولة لزعزعة هذه المركزية أو التأسيس لأي اختلاف ستبقى منبوذة. ففي الخطاب التاريخي تسكن الذات التي ليس بوسع الخطاب الفلسفي أن يفضها، لأن الفلسفة الحديثة في ذاتها تتميز بطبيعة تاريخية.

ربما لا ينبغي الإسراف في نقد اهتمام الخطيبي بالبحث عن تفاهم بين المستعمِر والمستعمَر، لأن لوطنه المغرب وضعية تاريخية تميزه عن معظم المناطق البعيدة التي غزاها الأوروبيون، فقد كان أهل المغرب شركاء في حكم جزء مقدر من أوروبا في القرون السبعة التي خضعت فيها شبه جزيرة إيبريا لحكم الأندلسيين. إن المكونات الأندلسية الموجودة في الساحل الشمالي للمتوسِّط، والمكونات الأوروبية الموجودة في ساحله المغاربي منذ قرون بعيدة سبقت وصول مسلمي المشرق إليها، تمنح تاريخ المغرب وضعية خاصة في مجال نقد التركة الاستعمارية. وربما لهذا السبب يُولي مفكِّرو أميركا اللاتينية الفكر المغاربي المعاصر اهتماماً أكبر مما يولونه لفكر المشرق العربي. يقول الخطيبي مدافعاً عن مستقبل التوافق بين ساحلَي المتوسِّط:

"أُسمِّي (البحر المتوسَّط الجديد) مطابقة الثقافات المتاخمة وقيمها الحضارية مع التشكيل الجيوستراتيجي العالمي. غير أن الاستراتيجية نموذج عمل يزداد أو يقلُّ فاعلية، هناك ما هو أثمن. بين الضفتين قامت دائماً مبادلات وتنقلات للأشخاص وللأمتعة وحروب وتأثيرات متبادَلة ... يتعلَّق الأمر بحضارة يجب ترسيخها وتوسيعها وإعادة ابتكارها بأشكال جديدة للاتصال. لقد قال بول فاليري

عن هذا المتوسِّط: جاهزية لصنع الحضارة. والآن المغرب مستمر في مسايرة الغرب وملتزم بالوفاء لنفسه. فقد أن الأوان للإمساك ببعض دلائل المستقبل"[17].

إن كنا في الجنوب لا نقبل أن يتحكَّم منطق الأحادية بفهمنا للعالم، وندعم حقَّ كل جماعة في أن تفهم تاريخها بالاستناد إلى خبرتها الخاصة، فيجب أن نرى أن فكر الخطيبي ومواقفه يتحدَّدان بمنظورٍ تمليه معرفته بالأوضاع المحلية لمجتمعه والانشغالات التي يعيشها، بما يضع فكره على تخوم نقد الاستعمار، وليس في قلبه. هذا رغم أن تصدِّيه لأوضاع السيطرة العالمية، في ظل تأمله لتداخُل تواريخ البلاد العربية مع بلاد أوروبا، يقتضي نظرةً غير متمركزة حول التاريخ المحلي وحده، خاصة عند مفكِّر يتطلَّع لتطوير فكرٍ يصفه بأنه "كوني".

17 عبد الكبير الخطيبي: **السياسة ...**، ص 46.

استنطاق التعدُّدية الصوتية للشرق: حميد دبَشي

عندما تُؤخذ كتابات المفكِّر الأميركي – الإيراني حميد دبَشي (Hamid Dabashi) مرتبطة ببعضها، فإنها تبدو سلسلةً متّصلة من الجدالات الفلسفية والسياسية والثقافية ذات الطابع النقدي، التي تستهدف نقض سلطة المعرفة الغربية بمعناها الواسع. ويتميز دبَشي بإدراك أنه يساهم في جهد جماعي يتقدَّم من الجنوب ليحتل مساحات متزايدة. مرئياً من هذه الناحية، يقوم عمل دبَشي على نظرة نقدية مترابطة، بخلاف ما يبدو للذين يركزون اهتمامهم على تباين عناوين كتبه، فيظهر لهم وكأنه يتحرك بين مجالات متباعدة، لا رابط بينها.

يُمكن تقسيم أعمال دبَشي إلى نوعين يخدما الاستراتيجية ذاتها: النوع الأول يعمل على تطوير أُطروحات ومقاربات اضطلع بها مفكِّرون سبقوه، محاولاً التقريب بينها لتخدم المسار المشترك للتفكير النقدي حول قضايا الجنوب. ومثال هذا النوع مساهماته في تطوير أطروحات إدوارد سعيد حول "التمثيل" (representation) وأطروحة فانون حول "القناع" (mask)، ذاهباً بهما إلى أبعد ما يمكن في نقد علاقة المعرفة بالقوة. أما النوع الثاني من الكتابات، فيطرح موضوعات ملحَّة تستمد أهميتها من اللحظة المعاصرة، وعبرها يستجوب دبَشي طرق التفكير السائد سعياً لاشتقاق تبصُّرات جديدة حول تلك المواضيع، التي هي في الغالب ذات طبيعة اجتماعية وسياسية. بجانب هذين النوعين، توجد موضوعات عديدة في مشروع دبَشي تصنع من

كتاباته المختلفة نسيجاً موحداً، أبرزها التأمل الفلسفي الذي يطبع فكره بالانشغال بصناعة المفاهيم، بجانب القدرة الرفيعة على الاستخدام الجمالي للغة، التي تميزه كاستاذاً للأدب. ولكي نتعرف على ملامح فكر دبَشي، الذي لا يمكن بالطبع تكوين صورة دقيقة عنه في صفحات محدودة، نبدأ بالنوع الأول من كتاباته، التي حاول فيها تطوير بعض أطروحات مفكِّري ما بعد الاستعمار.

في كتابه "ما بعد الاستشراق: المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب"، يوسع دبَشي موضوعاً كان سعيد قد بادر إلى معالجته، وهو إرادة تمثيل الآخرين. يتساءل دبَشي: من الذي يملك سلطة أن يمثل الآخرين؟ ومن أين يستمدّ تلك السلطة؟[1]. وهو ليس معنياً هنا بنقد مَن يقوم بتمثيل الآخرين ولكنه معنيٌ بالذين يتم تمثيلهم، وكيف يردُّون على خطاب الذين يدَّعون أن لهم الحق في تمثيلهم. ويسمِّي دبشي الموضوع الذي يدور حوله هذا النزاع "السيادة"، ويقصد به امتلاك الإنسان حقّ أن يعبِّر بنفسه عن نفسه، وبهذا يُبطل مساعي استلابه عبر خطابات الآخرين.

يبدأ دبَشي بسجالٍ مع سعيد، الذي كان زميلاً له في جامعة كولمبيا، حول وضعية ناقد الخطاب الاستعماري في المجتمع المنتِج لذلك الخطاب. ويستهدف من ذلك "ابتكار صيغة جديدة لإنتاج المعرفة المضادة في زمن الإرهاب والحروب الدولية، وحيث تقتضي إرادة مقاومة القوة، رفع طاقتها لتوازي الرغبة في السيطرة والتمثيل، وإظهار البشر كصراصير تنتظر الإبادة"[2]. وفي هذا الكتاب الذي يحاول أن يصحِّح بعض جوانب نقد سعيد للاستشراق، يميِّز ديشي

---

1 حميد دبَشي: **ما بعد الاستشراق: المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب**، ترجمة: باسل عبد الله وظفه (أيطاليا: منشورات المتوسط، 2015). ص 15.

2 المرجع السابق، ص 18. استهل دبَشي كتابه بسرد حادثة أثارها رسم كاريكانوري نشرته صحيفة كولمبس دسباتش الأميركية (Columbus Dispatch) صورت فيه الإيرانيين كصراصير تخرج من بالوعة مياه الصرف وتنتشر في البلاد المجاورة لإيران. وقد أثار الرسم نقداً وردود أفعال واسعة بين الإيرانيين والمسلمين.

بين عدد من المستشرقين بحسب اختلاف مواقفهم من الاستعمار. ويضرب مثلاً باغناتيوس غولدتسايهر، المستشرق الهنغاري الذي تميِّز بعمق ورصانه بحوثه وظل يعارض الاستعمار ويرفض توظيف بحوثه ضد شعوب الشرق، وبرنارد لويس المستشرق الأميركي المتوافق في الغالب مع السياسات الأميركية، الذي ظلت مساهماته تخدم وتبرر غزو بلاد المسلمين والشرق الأوسط. وفي المرحلة الثالثة التي يجمع فيها بين سعيد وسبيفاك، يستهدف دبَشي تحرير صوت المستلَب، الذي لا يقصر وجوده على التابع أو المستعمر، ويقرر حقه في استخدام صوته دون وساطة من أحد، فيما يسمِّيه "التمثيل الذاتي"، منفكّاً عن الاثنين: من يدَّعي حقَّ تمثيله ومن يدَّعي حقَّ تحريره. والجزء الأهم في كتاب دبَشي هو نقده لسعيد وسبيفاك، الذي أورده في سياق شرح وجهة نظره حول الطريقة المثلى لتقويض نظام السيطرة الغربية، ولنبدأ بنقده لسعيد.

يرى دبَشي أن مأزق سعيد يتمثل في إنه سلَّمَ بأن النزعة الإنسانوية يمكن أن تقود إلى تحرُّر شعوب العالم، دون أن يضع تلك الإنسانوية موضع نقدٍ كافٍ ويسأل ما طبيعتها وعلى أي شيء تأسَّست. ويقتبس من سعيد تلك الجملة التي يعود مضمونها للظهور عنده بصيغ كثيرة مختلفة، والتي تلخص قناعته بأن النظر للإنسان كصانع للتاريخ والمجتمع المعافى هو الطريق الصحيح لتكوين معرفة بالإنسان تفضّ ارتباط فكره وأفعاله بدوافع الهيمنة، يقول سعيد: "التغيير في التاريخ الإنساني، والتاريخ الإنساني كما بناه الفعل الإنساني، وعلى هذا النحو، هو الأرضية الحقيقية للعلوم الإنسانية"[3]. ويصف دبَشي هذه القناعة بمركزية الإنسان في العالم بأنها كانت وراء اعتقاد الأوروبيين بمركزيتهم في التاريخ ودعمتَ مشروع السيطرة على الآخرين، لأن الأوروبي رأى نفسه الإنسان النموذجي، الذي تتجلَّى في أفعاله وحده حركة التاريخ الإنساني عموماً. ويضيف دبَشي أن هذه الحقيقة لم تغب عن سعيد لأن فكر ما بعد البنيوية كان قد انتقد

3 المرجع نفسه، ص 185.

الإنسانوية بطريقة عميقة، خاصة فوكو الذي استلهمه سعيد، ولهذا اقترح سعيد إعادة تأسيس الإنسانوية عبر نقد ديموقراطي يفتحها للتعدد. ويعلق دبَشي: إن هذا الموقف يماثل سعي هابرماس لفتح الحداثة على التعدُّد، رأئياً أنها مشروع قابل للاستمرار. وبهذه الطريقة يكون سعيد من المدافعين عن قابلية الحداثة لأن تشكِّل مخرجاً من الأزمة التي صنعتها بنفسها، وتعيد إنتاجها حالياً من خلال رغبتها في أن ترى خلاص العالم من منظور أوروبي هو "الأقدر على التعبير عن الإنسانية". ويعلق دبَشي على هذا الموقف المشترك بين سعيد وهابرماس قائلاً إن كليهما يدشِّن نمط "سيادة" جديد، يقوم على استمرار مركزية الذات الأوروبية. إن إنتهاء دبَشي إلى هذه الخلاصة حول موقف سعيد الإنسانوي الحداثي يقوده إلى نعي مشروع نقد ما بعد الاستعمار، حيث يكتب:

"لا يمكن تأسيس الحقل ما بعد الكولونيالي بمجرد الرغبة، عبر الإصرار على المصداقية والنبل في سياسات النشاط التحرُّري المناهض للكولونيالية. إن العلاقة الفعلية للسلطة ليس فقط في ميدان المعركة، بل هي في الحقيقة، في عملية إسقاط الأوروبة (Europeanization) أو لا أوروبة الموضوع الكولونيالي، الذي يؤرب الذات. نحن مدينون بهذه الرؤيا لسبيفاك بكل تأكيد"[4].

انتهي دبَشي إلى تنحية سعيد جانباً، بعد أن منح مساهمته تقديراً عظيماً لم تسمح محدودية المجال هنا بعرضه، ثم انتقل ليُلحِق سبيفاك بسعيد، منتقداً إياها من جهة توظيفها لتفكيكية دريدا في نقض مركزية الخطاب الاستعماري عن طريق تشتيت قراءته، كما تفعل التفكيكية التي تتجنب ما هو سياسي. ويرى أن سبيفاك أعاقت إمكانية الوقوف على أرضية الذوات التي عانت التجربة الاستعمارية. ويلخِّص رأيه في رفيقيه بلغة لا تخلو من التعقيد، قائلاً:

"الأمر سيّان بالنسبة لنا الآن إن نحن سعينا للمفاوضة على موقعٍ للتمثيل الذاتي التاريخي الفاعل، سواء عبر نقد سبيفاك للناقد الأوروبي لموضوع السيادة أو عبر أنسية سعيد الديموقراطية، ناهضاً ومشتركاً مع الأنسية الأوروبية. في كلتا

---

4 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الحالتين نفترض نحن أن شخصية الناقد الما بعد كولونيالي في حيز حدي وهو ليس هنا وليس هناك، لنثبت بالنتيجة الأصل صحة النقد الميتافيزيقي لكلا الهنا والهناك. افتراض واهٍ بمجمله لذكاءٍ نقدي تقتضيه المزاوجة بين سياسة سعيد المتقدمة ونقد سبيفاك الجذري للنقد الأوروبي لموضوع السيادة."[5].

يتوصَّل دبَشي إلى أن سعيد يسقط الجانب المعرفي للنقد بكونه لا يذهب إلى نقدٍ عميقٍ للإنسانوية، ومن جانبها تُسقِط سبيفاك البعد السياسي للنقد بتخلِّيها عن الأرضية الأساسية للنقد ما بعد الاستعماري، ممثلة في تجربة الذوات التي عانت السيطرة الاستعمارية وتركيزها على نقد المفكرين والفلاسفة الأوروبيين (فوكو ودولوز وغاتاري). ونلاحظ أن هذا الرأي قريب من النقد الذي استخلصناه في الفصلين المخصَّصين لسعيد وسبيفاك، حول مناصرة سعيد للأفكار المؤسِّسة لمشروع الحداثة، واعتقاد سبيفاك بأن الفكر الأوروبي يمكن أن يُؤوَّل بطريقة تجعله قادراً على فهم واقع المجتمعات الأخرى. لكننا ذهبنا أبعد من دبَشي بأن فسَّرنا موقفيهما بأنهما لا يستجليان البعد التاريخي لمشروع الحداثة لأنهما يردَّان اللحظة الاستعمارية إلى القرن الثامن عشر، أي إلى لحظة تقع فيما بعد تشكُّل حداثة أوروبا، ومن هنا يريان الاستعمار حدثاً طارئاً جاء بعد انطلاق الحداثة، ولا يريانه حدثاً مؤسِّساً لها واستمر ملازماً لمسارها المستقبلي.

منحِّياً سعيد، وسبيفاك بعد أن هضمَ مساهمتيهما، يقارب دبَشي السؤال الذي كان قد طرحه في بداية كتابه حول موضوع السيادة والتمثيل، والذي لخَّصه كما يلي: من الذي يملك حقَّ أن يمثل البشر، ومن أين يستمد هذه السلطة؟ ومستدعياً مناسبة جمعته هو وسعيد وسبيفاك مع رانجيت غوها رائد دراسات التابع، عندما احتفت به جامعة كولمبيا؛ يعلِّق دبَشي على فشل سعيد وسبيفاك وغوها في خوض مواجهةٍ مع الفكر الغربي تنتج سردية جديدة. ويصف هذه

5 المرجع نفسه، ص 186.

المهمَّة بأنها تتمثل في إعادة تشكيل خارطة العالم بحيث تعطى الأفضلية للجغرافيات المحلية وتعدُّدية المراكز (polylocality) وتقاطع أصوات الجماعات المختلفة (polyvocality) والرؤى القائمة على تنوُّع البؤَر (polyfocality).

يقترح دبَشي حواراً بين مفكِّري المناطق المتجاورة في الجنوب، حيث تتقارب والخبرات والثقافات، وتترابط منطلقاتهم النظرية ومصالح مجتعاتهم، بدلاً من الاستمرار في وضع الشرق مقابل أوروبا. ويرى أن مواجهة تقوم على تكتيك حرب العصابات وفقاً لقاعدة "اضرب واهرب"، هي الأنسب لمقاومة الهيمنة الغربية. ويضيف:

> **"لا يمكن القيام بنقد الثنائية المبتذلة (الشرق- الغرب) ضمن حيز لا تاريخي ملتبس ومشوش بل العكس هو الصحيح. يتم نقد هذه الثنائية المفردة باستعادة الفضاء المتعدِّد الثنائيات وإبرازه، والتأكيد على خرائطها المواضيعية وإيقاعها التاريخي، وتوضيح التقلبات المختلفة وأليات التغيير. إضافة إلى الانتقال من الرؤية الثنائية البؤرية إلى الرؤية الأشمل المتعدِّدة البؤرات، بما يهيئ لاسترداد صيغة مقاومة متعددة المواقع لمواجهة القوة في الحيز المباشر لها"[6].**

يقول، إن المهمَّة الأساسية اليوم للفكر النقدي هي تغيير الطرف الذي يحاوره، بأن يُزاح الغرب وتحلّ محله شعوب الجنوب بدلاً من أخذه بجديَّة أكثر ممّا ينبغي، كما فعل سعيد وسبيفاك وغوها وغيرهم من مفكري ما بعد الاستعمار وجماعة التابع. ويبرِّر مطلبه هذا بأن الإنشغال بالغرب يجعل من الحوار جدلاً عقيماً يتحكَّم به سعي الغرب للدفاع عن امتيازاته التي كسبها في حقبة الاستعمار، وأن المفكر الجنوبي بهذه الطريقة يغلق نفسه في دائرة من ردود الأفعال التي تضعه في موضع دفاع مستمر، بدلاً من أن يعمل على تطوير فكر يخدم قضايا مجتمعه ومصالحها.

---

6 المرجع نفسه، ص 196.

في كتابه المعنون "لاهوت التحرير الإسلامي: مقاومة الإمبريالية"، طبَّق دبَشي منهجه هذا عندما درس تطوُّر الفكر الإسلامي الحديث من منظورٍ يقارن بين أعمال مفكِّرين إسلاميين من أفغانستان ومصر والاجتهادات الدينية للمفكرين الإيرانيين المعارضين للنظام الإسلامي الحاكم في إيران[7]. ويقول دبَشي إنه بمثل هذا النوع من التجاوز العملي لمركزية الغرب يمكن لغير الأوروبيين أن يمتلكوا أصواتهم، لأن سؤال التمثيل لم يعد يتطلَّب إجابة تتوقَّف على مكانة الغرب وما يحظى به من سيادة متوهَّمة، وإنما يتطلَّب "صوتاً جديداً واضح وشجاع"[8].

عند هذه النقطة التي يقترح فيها حواراً بين مفكري الجنوب يُنحَّي فيه الغرب، يحاول دبشي إثبات جدارتهم بذلك عبر سؤالٍ يستهدف التخلُّص من وهم مركزية الفكر الغربي بطريقة نهائية، فيسأل: هل يستطيع غير الأوروبي التفكير؟ ويوضِّح سؤاله هذا بأن الأوروبيين لا يرون أن مفكرين من أمثال آشيز ناندي وبارثا تشاترجي وإعجاز أحمد وسوجبيتا كافراج، مفكرين كبار. ويتساءل: هل يجب وضع فكرهم ضمن الأنثربولوجيا، كما يفعل الأوروبيون مع فنون وآداب ولغات الشعوب غير الأوروبية؟ ويُردِف عن المفكِّرين الأفارقة:

> **"يمكننا أن نستدير وننظر في إفريقيا. ماذا عن المفكرين أمثال: هنري أوديرا أوروكا ونغوغي واثينغو، ول سوينكا، تشنوا أتشيبي، أوكوت بيبتك، تابان لو ليونغ، أشيل مبمبي، إيمانويل تشكوودي، سليمان بشير ديان، ف. ي. مودمبى: هل يستحقون أن نطلق عليهم لقب (الفيلسوف)، أو (المثقف العمومي) ربما؟ أم أن هؤلاء ينتمون إلى (الفلسفة الإثنية) أيضاً؟"[9].**

---

7 Dabashi, Hamid: *The Islamic Liberation Theology Resisting the Empire*, (London and New York: Routledge, 2008). P. 42.

8 حميد دبَشي: **ما بعد** ...، ص 348.

9 حميد دبَشي: **هل يستطيع غير الأوروبي التفكير؟** (إيطاليا: منشورات المتوسط، 2016). ص 47.

بهذه الطريقة يكشف دبَشي عن استمرار التفكير العنصري في الفكر الغربي المعاصر، ويتخلَّص بضربة واحدة من الحاجة إلى محاورته، بما أنه يرفض مسبقاً الاعتراف بأي فكر ينتجه بشر آخرون.

يقول دبَشي في ردِّه على الفيلسوف سلافوي ژيژك، الذي وجَّه له نقداً حاداً، إن حوار الجنوب لا يتعلق بأطروحاتٍ لا ترى في العالم المعاصر سوى تجريدات الرأسمالية التي تناهضها قيم دينية يروِّج لها إرهابيون وانتحاريون[10]. ويحاول ربط التحولات الجارية في الشرق بمطلوبات ذلك الحوار، فيتناول الحِراكات السياسية والثورات التي تجري في البلاد العربية معتبراً أنها لا تطالب بسقوط النُظم السياسية الوطنية وحدها، ولكنها تطالب بسقوط الهيمنة الغربية التي تقوم على نظام معرفةٍ وممارساتٍ عملية ميَّزت دورة حياة الرأسمالية في كل حقبها العنيفة، من إبادات الإسبان لمواطني الأميركتين الأصليين ومحارق اليهود في ألمانيا النازية إلى استعمار البريطانيين والفرنسيين والهولنديين للأفارقة والآسيويين. ويضيف: إن الثورات تتطلَّب التمييز بين المثقفين الذين يتحركون من أجل أوطانهم ويصطفُّون بجانب الثوار والشهداء، وأولئك الذين يدعمون التدخُّلات الخارجية عبر ميلهم المسبق للغرب ويعملون ضد شعوبهم وتطلُّعها إلى نيل الحرية. ويلاحِظ أن هذا الميل يجد أساسه في العقلية التي غرسها الفكر الأوروبي في عقول نُخب المستعمرات، وفي اعتقاد المفكرين الأوروبيين بأنهم ينفردون بقدرة التفكير دون بقية البشر، موضحاً استمرارية هذا الاعتقاد منذ عصر التنوير إلى الوقت الحاضر، يقول:

"إن ما يوحِّد كلاً من كانط ولفيناس وژيژك (من ضمن أشياء أخرى كثيرة) هو أن فلسفات التعميم الذاتية تستند –دائماً– على نفي قدرة الآخرين على التفكير النقدي، أو الإبداعي، من خلال تمكين وتخويل وتفويض أنفسهم للتفكير بالنيابة عن العالم"[11].

---

10 المرجع السابق، ص 280 - 281.

11 المرجع نفسه، ص 215.

في مواجهة أطروحة فوكوياما التي يقول فيها أن الحضارتين الآسيوية والإسلامية هما اللتان تواجهان الغرب في نهاية القرن العشرين بعد انهيار الشيوعية العالمية، يقول دبَشي معترضاً على فكرة صدام الحضارات، معتبراً أن العالم لا يتكون من حضارات وإنما من كتل متصارعة على أسس مادية، تقودها اليوم الرأسمالية الغربية:

"ما نسمِّيه (الإسلام) اليوم، إنما هو الصيرورة التاريخية للشعوب التي دمرتها الكولونيالية في بحثها عن أيديولوجيا للمقاومة والرفض. سعى المسلمون بما توفرت عليه عقيدتهم الموروثة من ذكريات متناثرة في أحشاء التاريخ إلى تأسيس سرد أيديولوجي للمقاومة وأسموه بعدئذٍ (إسلاماً). ولا يمكننا بأية حال أن نحذو حذو السيد فوكوياما ونتجاهل مئتي عام من الإمبريالية والدمار الذي خلفته على المسلمين، ثم نعبر الزمن في قفزة واحدة لنضع الإسلام) في هذه الخانة أو تلك"[12].

يقول دَبشي إن التصوُّرات التي صاغها فوكوياما وهنتنجتون، والتي يتبنَّاها مخطِّطو السياسيات الخارجية في الولايات المتحدة وواضعو إستراتيجياتها، ويوظفونها لخدمة برامجهم، لم تكن وليدة أفكار طارئة، وإنما صدرت عن مخيِّلة لها جذورها في العقلية الغربية التي صاغها مؤرِّخون ومفكِّرون ومتخصِّصون في الأنثربولوجيا والدراسات الاجتماعية المتعلقة بشعوب الشرق والجنوب، وغير ذلك من أرشيفات كان إدوارد سعيد قد أوضح كيف شكَّلت صورة المسلمين وشعوب الشرق. ومن جانبه سعى دبَشي لتوضيح كيف يستمر هذا النوع من المعرفة المشوَّهة في التراكم، وإلى أي حد يُوظَّف في خدمة السياسات الأميركية، وكيف تتجاوز تأثيراتها حدود السياسة لتشكِّل نظرة الإعلاميين والمثقفين إلى شعوب العالم الأخرى، وخاصة النظرة إلى مهاجري الجنوب.

بجانب المجموعات المشار إليها سابقاً من صانعي الصور المشوهة، يضيف دبَشي فئة جديدة تخدم سياسات هذا النوع من تمثيل الشعوب غير الأوروبية،

---

12 حميد دبَشي: **ما بعد ...**، ص 295.

تضم هذه الفئة متعلِّمين منتمين إلى تلك الشعوب يقومون بدور المُخبِر المحلي، ويقدِّمون للدوائر الغربية معلومات حول مجتعاتهم تتوافق مع الصورة المصطنعة عن شعوبهم. يعمل هؤلاء كأكاديميين ومتخصِّصين في العلوم الاجتماعية والإنسانية في المؤسسات الغربية، أو كباحثين أفراد أو موظفين في منظمات ويكسبون معاشهم من هذا النوع من العمل. يقول دبشي، بينما كان الحصول على تلك المعلومات في الماضي يتطلَّب سفر الباحثين الغربيين لجمعها، ما يعني بذل كثير من الجهد والزمن والمال، فإن الأوضاع الحالية التي يوجد فيها عدد كبير من مهاجري الجنوب في البلاد الغربية، بجانب تزايُد هجرة العقول العلمية إلى الشمال حيث ترتفع الأجور، جعلت من الممكن توظيفهم في عدد من المجالات تقديم المعلومات التي تخدم عملية تمثيل شعوبهم بالطريقة المطلوبة. وقد ناقش دبَشي هذا الدور الداعم لعلاقات السيطرة عبر المعرفة في أكثر من كتاب.

في كتاب عنوانه (بشرة بُنِّية، أقنعة بيضاء) (Brown Skin, White Masks) رصدَ دبَشي سايكولوجية هؤلاء المُخبرين، والمهام التي يضطلعون بها في الدول الغربية، خاصة في الولايات المتحدة. على غرار ما فعل فانون قبله بخمسين عاماً في كتابه الشهير (بشرة سوداء، أقنعة بيضاء)، عندما درسَ التأثيرات النفسية للعنصرية على مهاجري الجنوب في أوروبا، وكيف أنهم يعيدون تشكيل تصورهم لأنفسهم بحيث يتوافق مع وضعية التمييز التي يجدون أنفسهم فيها[13]. وقد لاقى كتاب دبَشي اهتماماً كبيراً وأثار جدلاً واسعاً أثَّر على الصورة التي كان قد حظي بها في الغرب عددٌ من كُتَّاب الشرق الأوسط والإيرانيين بشكل خاص، ومنهم الكاتبة النسوية آزار نفيسي، التي لقي كتابها "قراءة لوليتا في طهران ثناءً كبيراً وتقديراً من جانب النقاد الغربيين. بالمقابل، لقيَ هذا النوع من النقد الذي

13 Dabashi,Hamid: *Brown Skin, White Masks,* (London: Pluto, 2011).

قدَّمه دبَشي للدور الذي يلعبه مثقفو الجنوب، تطويراً وتطبيقاً من جانب عدد من النقاد[14].

لقد كتبت سبيفاك أيضاً حول هذا النوع من المثقفين الذين يساهمون في تشويه صورة شعوبهم متواطئين مع تحيزات الغرب، ووصفتهم بأنهم "مخبرين أصلانيين" (native informants). وبالمقابل أشارت إلى نوع آخر من المثقفين الذين يرفضون تقديم خدمات كهذه. وتقول إن هؤلاء يصطفُّون بجانب شعوبهم والجماعات المقهورة التي تناضل من أجل أن تصنع صورتها بنفسها وتعرِّف نفسها كما تريد هي، لا كما تريد مراكز القوة العالمية.

هذا النوع من المثقفين الذين يصفهم دبَشي بأنهم "مُخبرين" يخدمون سياسات السيطرة الخارجية على أوطانهم، لم يعودوا اليوم يكتفون بهذا الدور، فهم يقومون بتنفيذ سياسات ومشاريع تتيح السيطرة على موارد شعوب ودول الجنوب، وذلك عن طريق المؤسسات الدولية أو ما يسمَّى "منظمات المجتمع المدني" أو بتولِّي مناصب رسمية في أجهزة الدولة في أوطانهم، بوصفهم "كفاءات عليا عائدة إلى الوطن" ومهنيين "مؤهَّلين وفقاً للمعايير الدولية". وغير ذلك من دعاوى الترويج لهم، وفي أحيان كثيرة يتولُّون المناصب بضغط من الدول الغربية. وهذا الدور الذي يتزايد بوضوح في بداية العقد الثالث من الألفية الثالثة، مع تبنِّي الولايات المتَّحدة لسياسية عدم التدخُّل العسكري الخارجي بعد خسارتها غير المعلنة لحرب العراق وانسحابها من أفغانستان، يوضِّح أن الرهان الأميركي يتجه أكثر نحو استثمار المثقفين الوطنيين والمهاجرين بأكثر الطرق فاعلية، وهذه مرحلة جديدة يتحول فيها المُخبر الوطني المهاجر إلى الغرب إلى

---

14 انظر مثلًا:
Jelodar, Esmaeil Zeiny; Yusof, Noraini Md. and Mahmoodi, Khalil: 'A brown skin writer as an imperialistic native informer: Remembering the homeland in Reading Lolita in Tehran', *Journal of Postcolonial Cultures and Societies*, vol. 2, no. 4, (December 2011), 30-45.

قوة سياسية جديدة تخدم بشكل مباشر وسافر استمرار مشروع السيطرة الغربية، الذي تضعف إمكاناته وتتراجع فاعلية وسائله التقليدية يوماً بعد يوم، فيسعى لابتكار وسائل جديدة تحلّ محلها.

هذا النمط من التبعية لم يتوسع دبَشي في رصد عالمه، رغم أنه جزء من عملية تحديث أساليب السيطرة من خلال التحكُّم عن بُعد (remote control). ومع أن دبَشي يقول إنه أراد من كتابه أن يكون تطويراً للعمل الذي قام به فانون في ظروف انتقال السيادة الإمبريالية من أوروبا، التي كان يسعى لتحدِّيها، إلى الولايات المتَّحدة التي يتحدَّاها دبَشي؛ فإنه لا يؤدِّي المهمَّة بطريقة ناجزة وجذرية كما فعل فانون[15].

أعطتنا الصفحات السابقة صورة عامة عن الأفكار ذات الصلة بموضوع هذا الكتاب، مما ناقشه دبَشي في أربعةٍ من كتبه المهمَّة، وعلى هذا الأساس يمكن تقييم مساهمته في مجال تطوير فكر الجنوب. ويتركّز النقاش التالي على أُطروحته التي ميَّزته عن رفاقه من مفكِّري الجنوب الذين وصفناهم بأنهم "يفكرون من الشمال". رغم أن دبَشي كان قد شدَّد على أنه لكي يتمكَّن فكر الجنوب من تجاوز فكر ما بعد الاستعمار، يجب أن يتغيَّر الطرف الذي يحاوره، فيضع أطرافاً جنوبية محلّ الطرف الغربي. رغم ذلك نجد أن دبَشي لا يتخلَّى عن محاورة الغرب، فيعود إلى مجادلة مفكِّريه حول القضايا الخاصة بالشرق أو الجنوب مرَّة بعد مرَّة.

متناولاً الثورات العربية، التي يسميها "الربيع العربي"، وهو اسم رفضه عدد من قادة تلك الثورات لأنه يمحو استقلاليتها ويُسبغ عليها وصفاً أوروبياً، يبدأ

---

15 Crafting the Imperial Imagination: Hamid Dabashi. (interview).
http://www.newleftproject.org/index.php/site/article_comments/crafting_the_imperial_imaginary
شوهد يوم 11/4/ 2015

دبَشي كتابه بمقدمة مطولة تقارن الثورات العربية بالثورات الفرنسية على وجه الخصوص، ويناقشها مستفيداً من تحليل ماركس لثورة 1948م، الذي حمل عنوان (الثامن عشر من بروميير للويس بونابرت)[16]. وقارنَ بين حماسنا للثورات العربية وحماس ماركس لثورة 1948 الفرنسية، ووصف نظرة ماركس لباريس بأنها تماثل نظرتنا للقاهرة إبان الثورة المصرية. فعند دبَشي يصبح ماركس شبيهاً بالمتعاطفين مع الثورات العربية، رغم أنه سابقٌ لهم وهم متأخِّرون عنه بأكثر من قرن، وتصبح باريس مثل القاهرة وليس العكس. بلعبة بلاغية يقلب دبَشي الأوضاع ليصبح الربيع العربي هو الأصل، ويتطابق مع تاريخ ثورات أوروبية تُعتبر معياراً يمحو تواريخ الثورات المحلية، هذا رغم أن دبَشي كان يطالب بأن يكون للجنوب صوته المستقل ولغته الخاصة في وصف واقعه. لقد انتقد بعض الباحثين ميل محرِّري المجلات الأكاديمية والبحثية إلى فرض اسم "الربيع العربي" على ثورات الشعوب العربية، ووصفا مساعي السيطرة التي تُمارَس عبر سياسات النشر في قنوات المعرفة الغربية، بأنها تسعى إلى "جعل العالم يبدو طبيعياً من منظور الذين يسيطرون على موارد التسمية وتمثيل العالم"[17].

سبق أن انتهينا إلى أن إنجاز دبَشي المهم، الذي أعطاه السبق على سعيد وسبيفاك وكل مفكِّري ما بعد الاستعمار، والذي شكَّل الموضوع الأساسي لكتاب "ما بعد الاستشراق"، هو توصَّله إلى ضرورة تخطِّي مرحلة اتخاذ الغرب محاوِراً مركزياً في مناقشة مفكِّري الجنوب لقضايا مجتمعاتهم. واقترح حواراً داخلياً بينهم يتأسس على تنوُّع الجغرافيات والتواريخ المحلية وتعدُّد البؤر النصِّية. ولهذا فإنه عندما يعود ليجعل من الثورات العربية "ربيعاً" فهو يُخضِع الثورات

16 Dabashi, Hamid: *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*, (London and New York: Zed Books, 2012).

17 أشرف عبد الحي وآخرون: التحكيم العلمي و"صوت الشعب": الشعوب في العالم العربي تسمي نضالاتها "ثورات" وليس "الربيع العربي")، ص 17.

https://doi.org/10.1515/ijsl-2020-0084

العربية "لمنظور الذين يسيطرون على موارد تسمية وتمثيل العالم"، وبمنح التاريخ الأوروبي حق تمثيل الشعوب العربية فإن دبَشي يمنح الغرب حق "السيادة" عليهم، بالكلمة التي استخدمها قرينة للتمثيل.

لا شكَّ أن دبَشي لا يقصد، متعمِّداً، هذه النتائج التي تناقض مواقفه الصريحة، وإنما هي تُستلزَم ضمناً من طريقة تفكيره، فهو يصف الهدف الأساسي لكتابه بأنه يرمي إلى توضيح أن حقبة جديدة توشك أن تجتاح العالم ككل وتؤشِّر لنهاية حقبة الاستعمار وما بعده معاً، حسب قوله. إن إرادة التمثيل تتسرب خفية عبر مسامات الخطاب وبين الفروق الضئيلة لدلالات الألفاظ وتراكيب الجُمل، وهذا يجعل من الخطاب التاريخي بمثابة رأسمال رمزي يُستثمَر في دعم سلطة المتحدِّث على الذين يقوم بتمثيلهم، سواء كان ذلك بطريقة شعورية أو لا شعورية. وهنا لا بدَّ للقارئ من أن يستعيد سؤال سبيفاك: هل يستطيع التابع أن يتكلَّم؟، حيث تعود مشكلة التمثيل لتطرح نفسها، من باب التاريخ في هذه المرة، في مقابل حق التابع في أن يروي تاريخه من منظوره الخاص.

هذا يقودنا إلى الاعتراض الأساسي على فكر دبَشي، والذي لاحظناه لدى معظم مفكري الجنوب، وهو إهمال دور الخطاب التاريخي في نقد فكر السيطرة، فهو مثل نقاد ما بعد الاستعمار لا يستهدف التاريخ بنقدٍ يناسب دوره في توطيد المركزية الأوروبية في نظام المعرفة الغربية. إن الموضوعات التي يطرحها دبَشي في كتاباته تلامِس حواف الرواية التاريخية حول انبثاق الذات العارفة من داخل أوروبا، وهي الرواية التي تشرِّع للسيطرة العالمية بقمع وجود الآخر وتبرير إسكاته. فلم يكن ممكناً تحويل مثقفي الجنوب إلى مخبرين محليين ما لم يتبنوا المعرفة الغربية كإطار يفكِّرون منه ويتصوَّرون ذواتهم على أساسه، وهذا الإطار يستمدُّ سلطته من زعم أن المعرفة في صيغتها العالمية المعيارية ظلت تُنتج من

أوروبا، مع عصر النهضة الذي قاد إلى الثورة العلمية، التي أنتجت بدورها عصر التنوير. وكما رأينا لدى معظم الذين يفكِّرون في الجنوب انطلاقاً من الشمال، فإن الرواية التاريخية الأوروبية حول العصر الحديث والحداثة لا تحظى عندهم بنقدٍ يناسب دورها في إعطاء أوروبا مكانتها العالمية، رغم اشتغالهم بالدراسات الأدبية، القريبة من دراسة النصوص التاريخية.

القسم الرابع

نقض الاستعمارية (الديكولونيالية):
مناظير الكاريبي وأميركا الجنوبية

مدخل إلى فكر نقض الاستعمارية

منذ أن بدأت شعوب أميركا الجنوبية في القرن التاسع عشر مسيرة استقلالها عن البلاد الأوروبية التي كانت تحكمها، تساءلَ مثقفوها عن دور الفكر في توطيد السيطرة على شعوب القارة في فترة ما قبل الاستقلال، وما ينبغي عمله من أجل تحقيق استقلال فعلي. ولاحظ أولئك المثقفون أن مفاهيم ومقولات السيطرة تنتشر في كل جسد المعرفة التي صيغت عن القارة، بدءاً من اسمها ومروراً بتاريخها وتوصيف شعوبها وانتهاءً بالسياسات التي تحكمها. لقد اختُرع اسم أميركا اللاتينية في سنة 1861م بواسطة الفرنسيين بعد فترة تزايُد النفوذ النابليوني في المنطقة وانتشار الثقافة الفرنسية فيها واتساع تأثيرها، وبعدها شاع استخدام الاسم لدى المستوطنين الأوروبيين. واليوم يعترض عدد من مفكِّري القارة على هذا الاسم لأنه يربط ميراث القارة الثقافي بالمستوطنين الأوروبيين، ولا يرى وجوداً مؤثراً فيها لثقافات الشعوب الأصلية وأصحاب الأصول الإفريقية[1].

من هنا احتاج مفكرو القارة ذوو الأصول الأوروبية إلى نقدٍ يفكّ ارتباطهم بتقاليد المعرفة الغربية، التي نظروا إليها كتراث يميز هويتهم عن المواطنين الأصليين (الهنود) وذوي الأصول الإفريقية من جهة، والخلاسيين الذين نتجوا عن التزاوج بين هذه الفئات الثلاث من المواطنين، من جهة أخرى. إن واحدة من مشكلات أميركا اللاتينية الكبيرة تكمن في هذه النظرة التي تردّ تنوع مواطنيها إلى

1 Grecco, Gabriela De Lima & Schuster, Sven: Decolonizing Global History? A Latin American Perspective, *Journal of World History,* vol. 31, no. 2, (June 2020), 425-446. P. 427.

أصول متمايزة عن بعضها (أوروبية/هندية/إفريقية)، رغم أنها لم تعد موجودة بشكل نقي، لا في إثنياتها ولا ثقافاتها ولا لغاتها، فالواقع أن الهُجنة هي التي تميِّز أميركا الجنوبية على جميع المستويات.

في ظل هذا الاحتياج لمفارقة تقاليد التمييز بين المواطنين في مرحلة ما بعد الاستقلال، توصَّلت الجهود المبكرة التي قام بها مفكرو القارة إلى أن التقاليد التي تأسَّس عليها نظام الدولة في أميركا الجنوبية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنظرة الأوروبية لشعوب القارة والمكانة التي حددتها لهم المعرفة الأوروبية، والتي تساهم في إعادة إنتاج الممارسات التمييزية وصون أوضاع السيطرة. وهكذا تبيَّن لهم أن المنظور الأوروبي للمعرفة، المتمركز حول الذات، هو أساس مشكلة العقلية التي تولت إدارة شؤون شعوب القارة، وأن نقد الأنظمة السياسية والأيديولوجيات وحده لن يؤدِّي للتخلُّص من التأخُّر والصراعات، وأن المخرج يكمن في تفكيك الأساس العميق الذي قامت عليه السياسات والممارسات المرتبطة بنظام الفكر وإنتاج المعرفة. ومن هذه النتيجة وُلد فكر نقض الاستعمارية (decoloniality thinking)، الذي يتناوله هذه القسم.

في عمومه، يركِّز فكر نقض الاستعمارية على استقصاء جذور ارتباط البنى العميقة للمعرفة الأوروبية بمشروع السيطرة على العالم، الذي انطلق في نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر الميلاديَّين. يختلف فكر نقض الاستعمارية عن التيارات التي تركِّز على نقد ممارسات السيطرة الظاهرية التي تأخذ شكل سياسات تمييزية في المجالات الاجتماعية والتعليمية والثقافية واللغوية وغيرها من أشكال الهيمنة الأيديولوجية والطبقية. ويمكن تقسيم مفكِّري نقض الاستعمارية إلى مجموعتين، لكل واحدة أولوياتها وتصوُّرها لمحتوى ومصادر المعرفة المطلوب إنتاجها.

تضم المجموعة الأولى مفكِّري مشروع نقض الاستعمارية (decolonialty project)، وهم أكاديميون من مختلف بلاد القارة وجُزر البحر الكاريبي، يعملون

على تطوير مفاهيم تسعى للانتقال إلى ما وراء طريقة صياغة المفاهيم الحديثة، المرتبطة بظهور أوروبا الغربية كقوة عالمية، وعملهم هذا يتم من داخل المؤسَّسات والنُظم الأكاديمية المستندة إلى مناهج نقدية. والمجموعة الثانية تضم الذين يرون أن المعرفة النقدية لا ترتبط بالنظريات وإنما بالمعرفة والخبرة التي يطوِّرها الفرد في ظل معرفته بثقافته وخصوصية مجتمعه. وبما أن مفكري هذه المجموعة غير معنيين بتطوير أفكار مشتركة أو نظريات عامة، فهم لا يضعون أنفسهم ضمن مجموعة نقض الاستعمارية لكن طبيعة العمل الذي يقومون به توضح ذلك[2]. وتقتصر فصول هذا القسم على التعريف بمساهمة المجموعة الأولى، وهم مفكِّرو المشروع النقدي الذي يُستخدم له في بعض البلاد العربية اللفظ المعرَّب (ديكولونيالية)، وهو لفظ يحتاج شرحاً ليُفهم، ولهذا يُستخدَم هنا تعبير "نقض الاستعمارية" الذي يعبِّر عن معنى المصطلح.

يرى الناشطون ضمن مشروع نقض الاستعمارية أن الفكر الذي يقف عند تسييس المعرفة ونقد ظواهر الاستغلال واضطهاد الأقليات وقضايا العدالة والحقوق، ولا يسعى للكشف عن البنى التاريخية التي أنتجت نظام الدولة القومية الاستعمارية، إنما هو فكر ينتهي إلى خدمة السيطرة بطرق جديدة. فالغرب يحتكر اليوم الدفاع عن حقوق الإنسان والعدالة في مجالات التنمية والحقوق الاجتماعية ... إلخ، في ذات الوقت الذي يُمارس فيه الهيمنة. والشيء الذي يميِّز مساهمة مفكري مشروع نقض الاستعمارية عن التيارت التي تناولتها الأقسام السابقة لهذا الكتاب، هو أن الظاهرة الاستعمارية لا تقتصر عندهم على السيطرة السياسية والإدارية عبر القوة العسكرية، أي الاستعمار في شكله المباشر الذي زال في بداية النصف الثاني من القرن العشرين، فهم يرون أن

---

2 للاطلاع على تمييز أكثر تفصيلاً بين هاتين المجموعتين انظر مقدمة الكتاب التالي:
Ramos, Juan G. and Daly, Tara (eds.): *Decolonial Approaches to Latin American Literatures and Cultures*, (New York, Palgrave, 2016). p. xv- xvi.

الاستعمار يأخذ أشكالاً متغيرة يحكمها منطق واحد، هو خلق تراتبٍ بين شعوب العالم يُعطي الشمال، أي أوروبا وأميركا، حقَّ إدارة العالم.

هذا المنطق قد ينبني على التقليل من مكانة شعوب الجنوب ليعطي أُمم الشمال المكانة العليا عليها بذريعة "عدم التحضُّر" والبربرية وغير ذلك، وقد يأخذ صورة التعاطف معها وضرورة التدخُّل في شؤونها لمساعدتها بذريعة إنقاذها من التخلُّف والفقر عبر تقديم العون الاقتصادي والنصح السياسي، وفي أحيان أخرى يُوظَّف سوء أوضاع الأقليات والفئات المضطهَدة لإعطاء دول الشمال حقّ التدخل لتصحيح تلك الأوضاع الظالمة. ولهذا فإن النقد الذي يقف عند فضح الممارسات الظالمة التي تجري في بعض دول الجنوب، والذي يبدو في ظاهره نقداً يستهدف تحقيق العدالة، كثيراً ما يتحول إلى نقدٍ يفتح الباب واسعاً أمام السيطرة الغربية ويزودها بالمبرِّرات، ولهذا من الضروري إن يتأسَّس النقد المعاصر على وعي عميق بتعدُّد الصيغ التي تتَّخذها السيطرة الغربية وتنوع أشكال الاستعمار، والخاصية العامة التي تجمع بين هذه الأشكال المختلفة هي ما يسمِّيه مفكِّرو المشروع "الاستعمارية" (coloniality). ولهذا يرون أنه ما لم يُكشَف عن ارتباط الممارسات الاستعمارية بجذور الدولة الحديثة ونظام المعرفة الذي صاغته أوروبا في سياق تطوُّر سيطرتها على العالم، واحتلالها مركز النظام العالمي، فإن كل نقد يكون عرضة لأن يستوعَب في نظام الهيمنة الحالي.

تضم الفصول الأربعة التالية فصلاً أول يعرض الملامح العامة لهذا الاتجاه الذي تطوَّر في نهاية القرن العشرين، وتعرض بقية الفصول مساهمة أربعة من مفكِّريه الأساسيين هم: إنريكى دوسل وولتر منيولو وكاثرين ولش، إضافة إلى المفكِّرة الكاريبية سِلفيا وينتر التي تعمل من خارج المجموعة، لكن مساهمتها تشكِّل جزءاً من تاريخ تطوُّر المشروع، كما يرى بعض أعضاء المجموعة.

ورغم المكانة المركزية التي تحظى بها مساهمة هؤلاء المفكِّرين، يبقى ضرورياً للقارئ الذي يتطلَّع إلى تكوين صورة شاملة عن مشروع نقض الاستعمارية أو الديكولونيالية، أن يتعرَّف على مساهمات بقية أعضائه الذين يفكرون من زوايا نظر مختلفة لينشئ صورة دقيقة عن دورهم في إغناء فكر الجنوب المعاصر.

الملامح العامة لمشروع نقض الاستعمارية

رأى الفيلسوف الألماني فردريك هيغل أن التاريخ يعكس تطوُّر الروح المطلق، الذي تعدُّ أوروبا مسرحه. وعلى هذا الأساس نظر إلى قارة أميركا كطبيعة خالصة، أو جغرافيا، وأنها غير مؤهَّلة لأن تكون جزءاً من التاريخ إلَّا من حيث هي "أرض المستقبل" بالنسبة للشعوب الأوروبية، فبعد غزوهم لها فقط تبدأ دخول دائرة التاريخ الإنساني. وقد أرسى هذا التصوُّر الأساس العميق لنظرة الأوروبيين لأميركا، وبالمقابل اهتم مفكِّرو أميركا الجنوبية المعاصرون بالردِّ على هذه النظرة التي تزيح شعوبهم من التاريخ، وتعطي الأوروبيين حقَّ التحكُّم بمصائرها. ونتج عن تلك الجهود ظهور التيار الفكري الذي عُرف باسم "مشروع نقض الاستعمارية" (Decoloniality Project).

هذا المشروع كانت قد سبقته عدَّة جهود لتأسيس فكر أميركي لاتيني، ففي ستينيات القرن العشرين تشكلَّت وجهة نظر متميِّزة ضمن النقد الذي وجَّهته تيارات الماركسية الجديدة لنظريات التحديث الغربية، عُرفت باسم "نظرية التبعية" (dependency theory). رأت هذه النظرية أن التطور والتخلُّف ليسا مرحلتين مختلفتين في تاريخ المجتمعات الحديثة، ولكنهما وجهان لذات العملية التي تقدَّمت بموجبها أوروبا الرأسمالية وفرضت على بقية مجتمعات العالم أن تتخلَّف بسبب الطابع الاستغلالي للنمو الرأسمالي. ساهمَ في صياغة هذه النظرية عدد من علماء الاقتصاد والاجتماع، كان أبرزهم بول باران وأندريه غوندر فرانك، ورغم أن روادها كانوا ماركسيين إلا أنهم فهموا الرأسمالية من منظورٍ يتخطى تمركُزها في أوروبا الغربية. وبخلاف

نظرة ماركس المتفائلة تجاه الدور التقدُّمي للرأسمالية في جميع أنحاء العالم، رأت نظرية التبعية أن لها دوراً معيقاً للتقدم[1].

سبقت هذه النظرية جهود عديدة لتطوير فكر يستجيب لخصوصية القارة، فقد حاول فرنانديز رِتامار (Roberto Fernánez Retamar 1930–2019)، وهو مفكِّر من كوبا، فهم أوضاع القارة مستخدِماً تعبير "ما بعد الاستغراب" (post–Occidentalism)، متاملاً مشكلاتها من خارج الوعي الأوروبي[2]. وكانت هذه محاولة مبكِّرة لفهم واقع أميركا الجنوبية من منظور محلي، وقد ظهر اسم "الأمرِنديُّون" (Amerindians) في هذه الفترة، واستُخدِم بدلاً عن لفظ "الهنود" الذي كان الأوروبيون قد أطلقوه على مواطني القارة، ويتكوَّن الاسم من إضافة الجزء الأول من كلمة (أميركا) (Amer) إلى اسم (الهنود) (Indians)، ليدلّ على امتلاكهم أرضها.

حاول رِتامار توضيح كيف أنَّ الأمرِنديِّين وأصحاب الأصول الإفريقية يمكنهم رؤية أنفسهم من خارج الوعي الغربي الذي يستبعدهم من الإنسانية. ويؤدِّي مصطلح ما بعد الاستغراب دوراً مُهمَّاً لدى مفكِّري أميركا الجنوبية لأنَّه يجمع سكَّان القارة الأصليين بأصحاب الأصول الإفريقية في كتلة واحدة تجعلهم مواطنين متساوين بوصفهم غير غربيين، ومن دون وضعهم في مقابل الأوروبيِّين ذوي الوعي الغربي، فإن الجمع بينهم يكون صعباً. كتب رِتامار: "الأمرنديون والسُود ليسوا غريبين عن أميركتنا، لأنهم ليسوا غربيِّين"[3].

1 Mann, Michael: *Macmillan Student Encycolpedia of Sociology*, (London: Macmillan Press, 1989). p. 89.

2 في الصفحات التالية، سأستخدم اسم "أميركا الجنوبية" للقارة، بديلاً للاسم الشائع "أميركا اللاتينية"، لأن كثيراً من مفكري القارة يرفضون وصفها بأنها لاتينية، بما أن هذا الوصف يربطها بتاريخ أوروبا.

3 Mignolo, Walter D.; *Local ...,* p. 106.

منتقداً "الاستغراب"، بوصفه إدراكاً زائفاً لما يوجد خارج أوروبا، ميِّز رِتامار بين الوجود الحقيقي لمواطني أميركا ووجودهم المستلَب، الذي صاغته أوروبا بعد أن نسبت نفسها إلى أميركا لتصبح جزءاً مما يُسمَّى (الغرب). وقبل ذلك كانت أوروبا في نظر شعوبها جزءاً من منطقة البحر الأبيض المتوسِّط، ولم تصبح "غرباً" إلّا بعد أن قامت بغزو الأميركتين. وبعد ذيوع تعبير "ما بعد الاستغراب" احتلَّت فكرة أن الغرب كيانٌ مصطنعٌ مكانةً جوهرية في نقد الفكر الاستعماري في أميركا الجنوبية، وطوّرها مفكِّرون آخرون جاءوا بعد رِتامار. معلقاً على ميلاد فكرة الغرب، أو نشأة الاستغراب، يقول منيولو:

"على العكس من الاستشراق، أُنشئ الاستغراب منذ البداية كامتداد لأوروبا ....، فتعبير (الهند الغربية) الذي استخدُم للممتلكات الإسبانية الممتدة من أميركا إلى الفلبين، شيَّد المسرح الذي ستتأسس عليه العلاقة بين أوروبا وما سيصبح فيما بعد الأميركتين، أي ذلك الغرب الطرَفي"[4].

لم يتطوَّر فكر أميركا الجنوبية منفصلاً عن فكر بقية مناطق الجنوب، فقد كان مفكِّرو آسيا وإفريقيا يعملون على مشاريع مماثلة في لحظات متزامنة، واستمر ذلك حتى اللحظة التي بدأ يتبلور فيها مشروع نقض الاستعمارية. في نهاية القرن العشرين، وتحديداً في سنة 1998م التقت جماعة دراسات التابع في جنوب آسيا مع عدد من مفكري أميركا الجنوبية الذين كانوا يحاولون كتابة تاريخ قارتهم من مناظير محلية. وقد جاء ذلك اللقاء في إطار توسيع دائرة العمل المشترك لتحرير الجنوب من سطوة المركزية الأوروبية.

حسب قول رامون غروسفوغل، وهو مفكر من بورتوريكو عميق المساهمة في مشروع نقض الاستعمارية، اتضح في ذلك اللقاء وجود تيارين فكريين مختلفين يجريان بين مفكِّري أميركا الجنوبية. التيار الأول يرى قضايا القارة،

---

4 المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وبلاد الجنوب عامة، بمنظور يستند على تقاليد غربية ويحتفي بثلاثة مفكرين أوروبيين، هم غرامشي وفوكو ودريدا. وفي رأي غُروسفوغل، كان هؤلاء يفكِّرون في قضايا مجتمعات الجنوب من الخارج، لا من منظورها هي، بما أنهم يتأملون وضعيتها مستندين إلى مقاربات الفكر الأوروبي. ويضع غُروسفوغل هؤلاء بجانب تيار مابعد الحداثة الأوروبي، معتبراً أن وضعيَّة المعرفة لديهم لا تختلف عنها لدى المفكرين الغربيين، بما أن مصادرها ومرجعياتها لا تعطي تقديراً للمعارف التي تنتجها شعوب الجنوب. أما المجموعة الثانية من المفكِّرين فهم الذين ينتقدون التبعية من منظورٍ ظهر بعد حدوث تحوُّل في نقد المعرفة يسمِّيه هؤلاء المفكِّرون "منعطف نقض الاستعمارية" (decolonial turn)، ويعنون بذلك أن معرفة تأثير الاستعمار على نظم التفكير وصلت منطقة لا رجعة بعدها، وأن مسارات التفكير المعاصر وطرائقه تحولت بطريقة جذريَّة، فلم يعد الشمال يمثل مركز إنتاج المعرفة العالمية، وما عاد الجنوب متلقياً لها بطريقة سلبية.

هذا الاتجاه الثاني الذي يتَّخذ منطلقاً ذاتياً ولا يعتمد على مفكرين أوروبيين، هو الذي يُدرس في هذا القسم. والمفكرون الذين ستُعرَض أفكارهم في هذا الفصل بطريقة مختصرة رغم سَعة إنتاجهم وتنوعه، بهدف إعطاء صورة عامة عن المشروع، هم: آنيبال كيهانو، وآرتورو سكوبار، ورامون غروسفُوغل ونلسون مالدونادو- توريس. وجميعهم ينطلقون من حقول علمية متنوعة ليتحركوا في مساحاتها البينية، ولا يخضعون لقيود التخصُّصات الضيِّقة السائدة في الفكر الغربي.

يستند مشروع نقض الاستعمارية إلى وجهة نظرٍ كان فرانتز فانون قد عبَّر عنها مبكراً، مضمونها أن التخلُّص من سلطة المعرفة الغربية يتطلَّب تغيير أدواتها ومناهجها، أي إعادة النظر في مفاهيمها وطرائق إنتاجها، وليس فقط تغيير محتواها. ويعدُّ آنيبال كيهانو (Aníbal Quijano 1930-2018) وإنريكي

دوسل (Enrique Dussel 1934) هما المنظِّران اللذَان صاغا أفكاراً مشتقة من هذه الفكرة التي سيوُلد منها مشروع نقض الاستعمارية.

تركَّزت مساهمة كيهانو في توضيح أن المعرفة والممارسات الحديثة تتحكَّم بها مصفوفات قوى (matrix of power) تعمل في جميع المجالات، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والجمالية. وبهذا المعنى، فإن مصدر السيطرة في المجتمعات الحديثة ليس واحداً، فليس هو الرأسمالية في ذاتها كما اعتقد ماركس، ولا العقلانية الأداتية كما اعتقد روَّاد مدرسة فرانكفورت، وليس هو الاستعمار المباشر، كما ظنَّ مفكرو ما بعد الاستعمار، إن السيطرة في منظور نقض الاستعمارية نظام متكامل أنتجته الحضارة الغربية بوصفها كُلاً متماسكاً. أما مساهمة دوسل فتتمثل في مطالبته بفلسفة تستعيد للحياة بعدها الأخلاقي، الذي غيَّبته الحداثة الأوروبية المرتبطة بالقمع منذ بدايتها.

في مقال عنوانه "استعماريَّة القوة، والمركزية الأوروبية وأميركا اللاتينية"، عرَّف كيهانو النظام العالمي الذي وُلد بعد غزو الإسبان والبرتغاليين لأميركا الجنوبية، فكتب:

"توجد عمليتان مرتبطتان بإنتاج ذلك المكان/الزمان، التقتا وأسَّستا المحورين الأساسيَّين لنمط القوة الجديد. إحداهما صياغة الفروق بين الفاتحين والمهزومين في شفرة معينة هي العِرق (race). وهو بنية بيولوجية مختلفة، افتراضاً، وضعَت بعض البشر في مكانة وضيعة بالنسبة إلى الآخرين. لقد اتَّخذ الفاتحون هذه الفكرة عنصراً محدِّداً ومؤسِّساً لعلاقة الهيمنة التي فرضها الفتح. وعلى هذا الأساس فإن مواطني أميركا، وبعدهم شعوب العالم، صُنِّفوا ضمن هذا النموذج الجديد. وكانت العملية الأخرى هي تأسيس بنية جديدة للسيطرة على العمل ومصادره ونتاجاته. وكانت هذه البنية الجديدة تمفصلاً لكل البنى السابقة المعروفة تاريخياً في مجال السيطرة على العمل: العبودية، القنانة، الإنتاج السلعي الصغير ومبادلاته، وقد جُمعت كلها على أساس رأس المال والسوق العالمي"[5].

5 Quijano, Anibal: 'Coloniality of Power, Eurocenterism and Latin America', *Nepantla: views from south*, 1-3, (2007), 533-580. P. 533-534.

مفصّلاً حول العملية الأولى، وتحت عنوان "العِرق: مقولة عقلية للحداثة"، أوضح كيهانو أن فكرة (العِرق) لم تكن معروفة من قبل بالطريقة التي عرفها بها الأوروبيون، والتي أنتجت مجموعات بشرية مرتَّبة من حيث طبيعة إنسانيتها: الهنود، السود، والمولَّدون، وغيرهم ممَّن يُعاد تعريفهم بطرق مختلفة كل مرة. وفي مقابل هؤلاء تم تحويل صورة الإسبان والبرتغاليين وبقية الأوروبيين، الذين كانت أسماؤهم تشير إلى مناطق جغرافية فقط، إلى عِرق واحد متجانس الصفات، أُعطي مكانة أعلى من جميع البشر[6]. وعلى هذا الأساس المصطنع شُيدت العلاقات الاجتماعية للمجتمعات الحديثة في أميركا الجنوبية، ومنها ستنتقل هذه الطريقة إلى جميع المناطق التي غزاها الأوروبيون بعد ذلك، لينهض العصر الحديث كله على بنية تمييزية أساسها مبدأ (العِرق). وبموجب هذا المبدأ الذي سيُعمَّم على كل مجالات الفكر، سيستأثِر الأوروبيون بجميع الامتيازات في معظم الأراضي: فُرص العمل وكسب المال وإنتاج المعرفة وتحديد القيم الأخلاقية والمعايير الجمالية ورسم السياسات. على هذه الأسس، كان طبيعياً أن يتحكَّم الأوروبيون بتسيير النظام العالمي ككل، مستندين إلى مبدأ تمييزٍ عام، يمر بكل جوانب نظرتهم إلى العالم وفكرهم العلمي وأنماط ممارستهم العملية ويربط بينها في نظام حضاري شامل.

يرى كيهانو أن السيطرة الأوروبية على الجنوب لم تعتمد على الاستعمار القائم على الغزو العسكري والحكم السياسي، ولكنها اعتمدت على مصفوفات قوة (matrices of power) غُرِست في البلاد التي استُعمِرت فاستولت على فضاء الدولة والمجتمع ومؤسساتهما. ويضيف كيهانو: إن النُظم التعليمية التي أدخلها الأوروبيون بالقوة، أشاعت الهيمنة على أربعة مستويات، هي:

1 – المستوى الذي اتَّخذت فيه المعرفة الغربية مكانة مميَّزة في المجتمعات الحديثة عن طريق ربطها بنظام التوظيف في أجهزة الدولة.

---

6 المرجع السابق، ص 536.

2 – مستوى توفير تعليم محدود يُعطي من يحصل عليه امتيازاً يرفعه فوق أهله، فيحوّل التعليم إلى مجال منافسة وتمييز بين أبناء الشعب الواحد.

3 – مستوى تحويل المعرفة إلى حامل لوعود التنمية والتحديث على مستوى الدولة، بتحسين أوضاع الأفراد ورفع مكانتهم الاجتماعية.

4 – مستوى إكساب المعرفة قدرة تحقيق الرفاه للفرد، وبالتالي تقديمها كحل أوحد لتطوُّر المجتمع ككل.

لا بدَّ من ملاحظة أن هذه العمليات، التي رفعت مكانة المعرفة الغربية، لا علاقة لها بصحة وعلمية هذه المعرفة. إنها تصدر عن إلحاق المعرفة بسلطة جهاز الدولة الذي يربط حيازة الثروة والمكانة بالخضوع لضوابط النظام الإداري الاستعماري القائم على حرمان المواطنين، الموصفين بأنهم "غير متعلِّمين" من حق المشاركة في إدارة مجتمعاتهم. رغم أن كثيراً جداً من مجتمعات العالم كانت تملك قبل الغزو الأوروبي نُظم تعليم خاصة بها توفر للجميع فرص التعليم وتساوي بينهم في مجال الحصول على الوظائف. وبهذه الطريقة يصبح اكتساب المعرفة الغربية عبر نظام التعليم الاستعماري أداة لفرض الإعجاب بالغرب وخلق ميل قوي للانتماء إليه لدى جميع الشعوب. يقول كيهانو:

> **"إذاً، فالاستعمارية (coloniality) ما تزال هي الشكل العام للهيمنة في عالم اليوم، مع أن الاستعمار كشكل سيطرة سياسية تم تدميره. ورغم أن الاستعمارية لا تضم كل أشكال الاستغلال وأنماطه، فهي ما زالت، ومنذ خمسمئة عام، إطاره الرئيسي. إن علاقات الاستعمار في الفترات السابقة لم تكن تُحدِث آثاراً مماثلة، وهي فوق كل شيء لم تكن مرتكَزاً لقوة كونية"**[7].

7 Quijano, Anibal: 'Coloniality and Modernity/Rationality', In Mignolo, Walter D, and Escobar, Arturo (eds.): *Globalization and the Decolonial Option*, (New York: Routldge, 2010). P. 24.

عند كيهانو تختلف دلالة لفظ "الاستعمارية" (coloniality) عن دلالة لفظ "الاستعمار" (colonialism)، فالاستعمارية هي المنطق العميق الذي تقوم عليه الممارسات الاستعمارية ككل، مهما تغيَّرت أشكالها. وبينما يعدُّ الاستعمار السياسي شكلاً واحداً فقط للسيطرة، فإن الاستعمارية هي المبدأ النظامي المولِّد لجميع أشكال السيطرة المحتملة، التي أساسها مبدأ التمييز.

معتمداً على إلحاق مفهوم الحداثة بمفهوم الاستعمارية (coloniality)، أضاف آرتورو سكوبار (Arturo Escobar)، وهو أحد أعضاء المشروع الناشطين في مجال نقد التنمية، أن التجربة التاريخية التي أدت إلى بناء أوروبا ونشأة الحداثة، لا يمكن فهمها منفصلة عن تاريخ الممارسات الاستعمارية. ومن هنا بدأ هو وبقية مفكِّري نقض الاستعمارية يربطون بين المفهومين، ويكتبونهما: الحداثة/ الاستعمارية (modernity/coloniality)[8].

يقول سكوبار إن تفكيراً جديداً بدأ يتطوَّر مع بداية الألفية الثالثة، ويسمِّيه "تفكير التخوم" (border thinking)، لأن المفكرين الذين يساهمون فيه يتوزَّعون بين أميركا الجنوبية والولايات المتَّحدة، حيث يعمل بعضهم هناك في الحقل الذي يسمَّى "الدراسات اللاتينية". ويردّ سكوبار الفضل إلى المفكِّرين الذين جمعَ نتاجاتهم النظرية تحت اسم "مشروع البحث حول الحداثة/الاستعمارية"، وهو اسم آخر لمشروع نقض الاستعمارية نفسه. وينبِّه سكوربار إلى أن أهمِّية هذا التفكير الجديد تتجاوز حدود الفكر اللاتيني وتصبّ في نقد العلوم الاجتماعية والإنسانية عموماً، لأن أطروحته الأساسية هي أن طُرقاً جديدة لدراسة الإنسان والمجتمع أصبحت ممكنة، بخلاف تلك التي صاغها نظام المعرفة الغربية[9].

8 Escobar, Arturo: 'Worlds and Knowledges Otherwise: the Latin American modernity/coloniality research program', *Cultural Studies*, 21: 2, (2007), 179 – 210. P.

9 المرجع السابق، ص 179.

مستقصياً جذور الفكر الذي قام عليه مشروع نقض الاستعمارية، أو مشروع الحداثة/الاستعمارية، قسَّم سكوبار مسيرة تطوره إلى ثلاث حقب: أُولاها هي حقبة لاهوت التحرير (theology of liberation) التي امتدَّت بين ستينيات وسبعينيات القرن العشرين. وتليها حقبة توسُّع أطروحات فلسفة التحرير، التي طورها إنريكي دوسل ورودلفو كوش وأورلاندو فالس بوردا وباولو غونزاليس كازانوفا، ويضيف سكوبار إلى مساهماتهم في هذه الفترة أطروحات مدرسة التبعية وما بعد الحداثة، التي استغرقت فترة الثمانينيات كلها. والحقبة الثالثة هي فترة مناقشة أطروحات مدرسة التابع اللاتينية والآسيوية والدراسات الثقافية والدراسات النسوية اللاتينية ودراسات ما بعد الاستعمار والفلسفة الإفريقية، وكانت كلها موضوعات جديدة طُرحت في التسعينيات[10].

يقول سكوبار: جاء مشروع نقض الاستعمارية كخلاصة للنقاشات الكثيفة التي تناولت تلك الاتجاهات الفكرية التي توالى ظهورها في النصف الثاني من القرن العشرين، وتركزت حول دراسة الواقع السياسي والثقافي في أميركا الجنوبية والمعارف التي تنتجها الجماعات المستتبَعة والمضطهَدة. ومن هذه الزاوية، كان ذلك المشروع هو المستفيد الأول من ميراث فلسفة التحرير ونقد التبعيَّة، الذي يعدُّ المساهمة الأساسية لمفكري أميركا الجنوبية في القرن العشرين. وحول كيفية تصنيف نتاج المشروع، يرى سكوبار أن هناك فرقاً كبيراً بين نظرة مفكِّري المشروع له ونظرتهم للمشاريع السابقة، فيقول:

"أكثر ممَّا هو باراديم جديد من أميركا اللاتينية (كما كان الحال مع نظرية التبعية)، فإن مشروع الحداثة/الاستعمارية لا يتَّسق مع التاريخ الخطِّي للبارادايمات والإبستيمات، لأن معاملته بهذه الطريقة تعني دمجه بتاريخ الفكر الحديث [الغربي]. وعلى العكس، يجب أن يُرى مشروع الحداثة/الاستعمارية كطريقة أخرى في التفكير تجرى مجرى مغاير للسرديات الحداثية الكبرى (المسيحية والليبرالية

---

10 المرجع نفسه.

والماركسية)، إنه يضع الاستقصاءات التي يقوم بها على تخوم أنظمة الفكر، ليتوصل إلى إمكانية تفكيرٍ من موقعٍ غير متمركز أوروبياً"[11].

هذا التوصيف يدلّنا على الدروب الجديدة التي يشقها، بأساليب مبتكرة، التفكير المعاصر خارج الغرب، حيث لم تعد تجدي الطريقة الغربية في جعل الفكر البشري يدور حول الفكر الأوروبي ويسعى للالتحاق به والانتظام حول نتاجات رموزه الخمسة الكبار: هيغل وماركس ودوركهايم وفرويد وفيبر. يتجاوز فكر أميركا الجنوبية هذا التمركز حول رموز التاريخ الغربي ليحرِّر المعرفة المعاصرة من سلطتهم ويستوعب التجارب والخبرات المحلية للشعوب المختلفة.

واصفاً حالة العالم المعاصر التي تفرض فهمها كنظام يقوم على السيطرة، يشرح غُروسفوغل، المتخصِّص في العلوم الاجتماعية والاقتصاد، الأوضاع التي استدعت ابتكار مفهوم الاستعمارية وتوظيفه في فهم آليات السيطرة العالمية، فيقول:

"رغم أن النُظم الإدارية الاستعمارية أُزيلت تماماً، ومن الناحية السياسية نُظِّمت معظم مناطق الهامش في دولٍ قومية، فإن الشعوب غير الأوروبية ما زالت تحيا تحت استغلالٍ وسيطرةٍ أورو-أميركية. إن استعماريةً عالمية النطاق ترافقها هيمنةً بلا منازع للولايات المتحدة، هي التي تميِّز عولمة النظام الرأسمالي اليوم"[12].

مستنداً إلى هذا التوصيف، يحلِّل غُروسفوغل الأوضاع المعاصرة من جهة أن نظام الهيمنة الغربية المعاصر يقوم على توظيف رأس المال الرمزي الذي هيّأته العنصرية للإنسان الأبيض، فاستثمره ليحقِّق المزيد من تراكم الثروة

11 المرجع نفسه، ص 180.

12 Grosfoguel, Ramón: 'Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in Modern/Colonial Capitalist World-System', *Review (Fernand Braude Center)*, vol. 25, no. 3, (2002), 203- 224. P. 205.

والتحكُّم بمصادرها، ويهيمن على الأسواق العالمية[13]. وبهذه الطريقة يبيِّن كيف استند تطور العالم الغربي على مصفوفات القوى التي يقول كيهانو إنها شكَّلت منطق اشتغال النظام العالمي[14]. وكيف أن الوضعية المعاصرة التي تُخضِع شعوب العالم للهيمنة الغربية نتجت عن عمليات عنف متعدِّدة الوجوه، مارَسها الأوروبيون طوال حقبة الحداثة.

ليوضِّح كيف استولى الفكر الغربي، المتمركز حول عدد محدود من لغات شمال غرب أوروبا، على فضاءات إنتاج المعرفة العالمية؛ يرصد غُروسفوغل مراحل العملية التي يسمِّيها "الإبادة المعرفية" (epistemicide)، والتي يقول إن الأوروبيين قاموا بها في بداية النظام العالمي الحديث، وإنها مسؤولة تاريخياً عن القضاء على المعارف وطُرق إنتاجها غير الغربية، وعن إيجاد نظامٍ معرفيٍ حديث تطبعه سمة الاستعمارية"، ويتركَّز في العلوم الاجتماعية والإنسانية ويتحكَّم حالياً بطرق التفكير وإنتاج المعرفة في كل الجامعات والمؤسسات الأكاديمية في معظم بلاد العالم[15]. ويركِّز غُروسفوغل على نقض البنية التي تخلق تضامناً بين المعرفة الاستعمارية ونظام تقسيم العمل العالمي، ليخدما تمكين الغرب.

---

13 عرِّف غروسفوغل العنصرية بأنها "تسلسل هرمي يرتب البشر على محور الإنسانية، اعتماداً على تضاد التفوق - الدونية (superiority- inferiority)، ويؤول إلى نزع حقوق جميع الذين يوضعون موضع دونية لصالح من يحتلون موضع التفوق، بوصفهم ناقصي الإنسانية". انظر مناقشته التفصيلية للمفهوم في: رامون غروسفوغل: ما العنصرية؟ ترجمة العياشي الحبوش (الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2019). ص 4.

شوهد بتاريخ 7/20/ 2021. ما العنصرية - https://www.mominoun.com/articles/6640

14 المرجع السابق، الصفحة نفسها.

15 Grosfoguel, Ramón; 'The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century', Human Architecture: *Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol. 11-1, (2012), 73-90. p. 74.

من جهته، فإن مالدونادو–توريس (Nelson Maldonado–Torres)، وهو فيلسوف من بورتوريكو يعمل ضمن مشروع نقض الاستعمارية، يقدِّم وصفًا لاستمرار منطق السيطرة المعاصرة والأشكال العديدة التي تضفي عليها خفاءً يجعل اكتشافها ومقاومتها أمراً صعباً. فيقول:

"... إن التكشُّف المتواصل للحداثة الغربية يحفِّز الاستعمارية عبر التكرار الفظ، وأيضاً عبر القليل من التوافُق المبتكَر. وهذا ينعكس في السياسات (التنموية) المعاصرة، وممارسات بناء الدولة القومية، وتوسيع نطاق عمل الشرطة والمراقبة وجمع المعلومات الشخصية، وتزايُد طرق الإفقار وتركيز مصادر الثروة في يد الأقلية، وشيوع تعابير الكراهية والفوبيا الاجتماعية، ونمو المبادرات الليبرالية التي تمارس الاحتواء. هذا من بين الأشكال المختلفة للسيطرة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية"[16].

يقول مولدنادو–توريس إن فكر نقض الاستعمارية، بعكس كل ذلك، يعبر عن توجُّهٍ ينتج تفسيراً وفعلاً تجاه الواقع ينهض على أساس نقدي، أساسه رغبة تغيير الواقع من منطلق الانتماء للعالم، والتعاطف مع الآخرين. وهو يستلهم توصيف فانون للحبِّ والعنف بأنهما أُطروحتان متضادتان حول السيطرة، تعبِّران عن (نعم) و(لا)، فكل واحدة تعبِّر عن موقف يتبنَّاه الإنسان تجاه إخضاع الآخرين، بطريقة مختلفة كلياً عن الصيغة الأخرى[17]. وفي ظل انقسام العالم إلى أقلِّية مسيطِرة وأغلبية خاضعة، يتَّخذ الميل نحو هذه الصيغة أو تلك أهمية كبيرة، وتتأسس عليه المسؤولية الأخلاقية للإنسان المعاصر تجاه نفسه ومجتمعه، وتجاه المجتمعات الأخرى ذات الصلة بها.

حسب مفكِّري نقض الاستعمارية، فإن الانقسام الذي يشهده العالم المعاصر يمثل توسيعاً لنطاق الانقسام الذي كان قد شهده في بداية العصر الحديث.

---

16 Maldonado-Torres, Nelson: ‘Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality’, p. 1. http://frantzfanonfoundation-fondationfrantzfanon.com
شوهد بتاريخ 5/10/ 2019

17 المرجع السابق، ص 24.

وبعكس ما يرى الماركسيون من أن الانقسام الطبقي بين الأوروبيين في ظل النظام الرأسمالي يمثل أعلى مراحل التمييز؛ يقول كيهانو إن التمييز الأساسي الذي صنعه العصر الحديث لم يكن بين الطبقات الأوروبية، وإنما كان بين الأوروبيين وغير الأوروبيين. ويكتب في هذا المعنى:

"تأسَّست استعمارية القوة على تصنيف اجتماعي عِرقي لشعوب العالم تحت سطوة عالمٍ متمركز أوروبياً، وتجاوزت تأسيس العالم الحداثي/الاستعماري الرأسمالي لتصبح حجر الزاوية لاستعمارية القوة"[18].

على المستوى الذي يصون استمرارية السيطرة الحديثة، أي على مستوى المعرفة، يرى كيهانو أن التحكُّم بعقول غير الأوروبيين يعبِّر عن نفسه في صيغة تضامُن بين الاستعمارية وثنائية الحداثة/العقلانية. ويقول إن هذا التضامُن هو الذي يجعل من الحداثة/العقلانية مشروعاً أوروبياً يرتبط بالسياق العام للتمدُّن الرأسمالي. ويستخلص كيهانو عدة سمات للترابط القائم بين الحداثة والاستعمارية والعقلانية في مجال إنتاج المعرفة، ويقول إن أهمَّ هذه السمات هي:

1 – إن المعرفة تنتجها ذاتٌ فردية، لا ترتبط بذوات أخرى تشاركها فضاء المجتمع.

2 – إن موضوعات المعرفة لا تتوافق مع طريقة معالجتها، فهي تُرى وكأنها لا تملك هوية مستقرة خارج إطار العلاقات التي تشكِّلها.

3 – إن اختلاف الذات عن الموضوع يتميز بطابع اعتباطي، يُعبَّر عنه بتضاد الطبيعة والعقل.

من هذا يتوصَّل كيهانو إلى أن استبعاد تعدُّدية الذوات عن نظام المعرفة الغربية القائم على ذات ذرِّية (atomistic subject) هو الذي يلغي الكليَّة الاجتماعية، ويضع الذات الأوروبية في مركز العالم ليمحو وجود بقية البشر.

18 المرجع نفسه، ص 25.

رغم هذا النقد الذي وجَّهه كيهانو للسيطرة الغربية بوصفها نظاماً حديثاً، ظلّ مؤمناً بالوعود التحرُّرية القائمة على عالمية جديدة، تختلف عن العالمية المتمركزة حول أوروبا. فهو يقول:

"إن البديل إذاً هو نقض استعمارية القوة العالمية، وفوق كل ذلك فإن نقض استعمارية المعرفة مطلوب لتمهيد الطريق نحو تواصل وتداخل الثقافات وتبادُل خبرات تصبح أساساً لعقلانية أخرى تصلح لنوع من العالمية. فلا شيء عقلاني في أن تؤخذ نظرة إثنية معينة كعقلانية عالمية. حتى إن كانت هذه الإثنية تُسمَّى (أوروبا الغربية)، لأن هذا مجرد فرض للمحلية باسم العالمية"[19].

رغم نقده لفكرة العالمية، ظلّ كيهانو مؤمناً بإمكان التوصُّل إلى تفاهم عالمي حول مشروع تحرُّر جديد يضمن التعدُّد وتقدير اختلافات الثقافات. من باب "تداخل الثقافات" يريد كيهانو أن يعيد لفكرة العالمية، التي هي أساس فكر الحداثة، المكانة التي فقدتها، محاولاً أن يحفظ للحداثة شيئاً من بريقها الذي خبا تحت رماد استعماريتها، التي صارت موضع نقد جنوبي حاد. وربما يكون هذا التردُّد الذي يظهره كيهانو حيال الحداثة هو الذي جعل مساهمته النقدية تقف في حدود مفهوم الاستعمارية بوصفها مصفوفة قُوى، وهي المساهمة التي طوّرها المفكِّرون الذين جاءوا بعده ودفعوا بها إلى أفقٍ يتحدَّى فكرة العالمية التي لم يستطع كيهانو تجاوزها.

بخلاف نظرة الأوروبيين إلى تاريخهم، التي صنعت للحداثة بريقاً فتن عقول كثير من مثقَّفي العالم الثالث، قدِّم مفكرو نقض الاستعمارية صورة واقعية للحداثة تضع تصوراتها ومفاهيمها الأساسية على محك التاريخ. وبحسب إنريكي دوسل فإنه لا يمكن إنتاج فكرٍ خارج سياقه التاريخي، ولهذا فهو يلحُّ على أن يُدرَس تطوُّر الفكر الغربي الحديث في سياقه التاريخي لمعرفة كيف تصدَّى

---

19 المرجع نفسه، ص 31.

للأسئلة التي كان الواقع يطرحها عليه، بعيداً عن التعظيم الذي يسبغه عليه مؤرِّخو الفكر الغربيون.

لدى مفكِّري نقض الاستعمارية يرتبط نقد الحداثة بموضعتها في لحظة القرن السادس عشر الميلادي، التي يرونها أكثر جدارة بأن تؤخذ بداية لتوصيف سمات الحداثة، لأن وجهيها المنير والمظلم يتَّحدان فيها. فهي اللحظة التي بدأ فيها الإلحاق القسري لتواريخ أمم العالم بالتاريخ الأوروبي، وهي أيضاً لحظة بدء تبلور النظام العالمي الحديث الذي ستصبح فيه معظم بلاد العالم هامشاً لأوروبا، التي ستحتل وحدها مركز النظام. هنا يتَّضح اختلاف منظور نقض الاستعمارية عن منظور مابعد الاستعمار، ما أدَّى بكلٍ من منيولو ودوسل إلى معارضة قول إدوارد سعيد بأن الاستشراق هو الذي أتاح لأوروبا تعريف نفسها بأنها "الغرب"، رائين أن توجُّه الأوروبيين نحو أميركا هو الذي أتاح لمخيِّلتهم فصل أوروبا عن العالم القديم وضمّها إلى ما سمُّوه "العالم الجديد"، الواقع فيما وراء الأطلنطي. فمع غزو الأسبان لأميركا وُلدت فكرة "غربنة" أوروبا. وتأسيساً على هذا، يرى مفكِّرو نقض الاستعمارية أن "الاستغراب" (Occidentalism) هو الذي أنتج الاستشراق، لا العكس[20].

بحسب المسلَّمة المركزية لمشروع نقض الاستعمارية، فإن انزياح مركز إنتاج المعرفة عن الغرب يؤدِّي إلى ما سمَّاه إنريكى دوسّل "المنعطف الاستعماري". ويقصد به وصول الفكر الحديث إلى منطقة اللا عودة إلى ما قبل، ممتنعاً عن الرجوع إلى المعرفة الغربية المتمركزة على ذاتها. ومن هنا أعلن مفكِّرو نقض الاستعمارية انتهاء الدور الذي كان الفكر الغربي يقوم به كمنتج وحيد للمعرفة الإنسانية، فمنذ أن ربط فانون المعرفة الغربية بالاستعمار صار من الصعب ادِّعاء أن بوسع الغرب إنتاج معرفةٍ بمجتمعات الأمم الأخرى

20 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لا تُضمر هيمنةً أو استتباعاً. وحتى ما يسمَّى "حوار الحضارات" الذي أُدير مؤخَّراً بين المفكرين الغربيين وبعض مفكِّري بلاد الجنوب للتوصُّل إلى تفاهم حول القضايا المعاصرة؛ انتهى إلى خدمة الإستراتيجيات الداعمة لمصالح الأُمم الغربية، وبقيت قضايا وحقوق الشعوب الأخرى مهملة، وهذا لأن الإنسان الذي يحاور الآخرين من موقع استعلاء، لا يمكن أن يرى لهم حقوقاً.

يعمل مفهوم الاختلاف الاستعماري (colonial difference) كمعيار لدى مفكِّري نقض الاستعمارية في اختيار النصوص الفكرية التي يحاورونها، لأنه يرسم الفارق بين فكر الشمال والجنوب، ويوضِّح العلاقة بين مفكِّري الجنوب من جهة تجربة شعوبهم في التعرُّض للاستعمار، والتي تجعلهم يفكرون من منظور الخبرات الخاصة بأممهم، لا من منطلق خبرةٍ كلية تستمدُّ وحدتها من تاريخٍ عالمي. وحسب رأي غرسفُوغل، لم يتأسَّس موقف مفكِّري نقض الاستعمارية النقدي من الفكر الغربي على قرارٍ مسبق، لكنه تأسَّس على نتيجةٍ مستفادة من تقويمٍ نقدي للمشاريع الغربية الناقدة للحداثة. ويلخِّص نتائج ذلك التقويم في نقطتين: أولاً تصرُّ المشاريع الغربية على تجاهُل حقيقة أن الحداثة ليست لحظة أوروبية خالصة، ولا ترى أن ما كتبه الغرب كتاريخ للعالم إنما هو تواريخ محلية أوروبية أُعطاها المفكِّرون الغربيون مكانة مركزية مصطنعة. وهي ثانياً تهمل ارتباط الحداثة بالغزو والهيمنة وتدمير الحضارات الأخرى، وتُقدِّمها إلى العالم وكأنها ليس لها وجه سالب لازَمَ كل مسارها الطويل.

يصف غرسفُوغل المشاريع النقدية الغربية بأنها تكشف عن أزمة عميقة يعيشها الفكر الغربي تؤكِّد انتهاء مشروع الحداثة، لأنها صارت عاجزة عن إيجاد الحلول للمشكلات التي اختلقتها بنفسها. وأبرزها مشكلة المركزية الأوروبية، التي لا مناص للفكر الغربي من أن يستمر في إعادة إنتاجها إن كان يريد أن

يستمر في إحياء مشروع الحداثة، لأنها مكّون بنيوي فيه. فالحداثة لا تبقى مرحلةً رفيعة ومفارقة للتاريخ البشري إلا بفصل نفسها عن جميع أشكال الوجود السابقة عليها واتخاذ تاريخ أوروبا منطلقاً للعصر الحديث، "فالمركزية الأوروبية هي العقلانية الخاصة بالحداثة"، حسب تعبير كيهانو[21]. لقد أدرك الفكر الغربي مدى عمق هذه المشكلة لكنه ظل عاجزاً عن الانفكاك منها، لأنه أسَّس مسلَّماته الرئيسية على نظامِ إحالةٍ ذاتية يمنع الخروج عن المسار الأحادي لفكر الحداثة. ومن هنا يؤكِّد مفكرو نقض الاستعمارية على أن شمس الفكر الغربي تنحدر نحو الزوال. وتعبِّر أفكار كل واحد من المفكرين الذين تتناولهم الفصول التالية عن هذه الأطروحة بطريقة مختلفة تعكس جانباً مختلفاً من جوانب مشروع نقض الاستعمارية.

21 Quijano, Anibal: Coloniality …, p. 533.

"اللا إنسان الحديث": سلفيا وينتر

وُلدت سلفيا وينتر (Sylvia Wynter: 1929–) في كوبا لوالدين من أصل إفريقي من مواطني جمايكا، وبعد عودة أسرتها إلى وطنها عاشت في الأحياء الأكثر فقراً لبلدٍ ورثَ العنصرية منذ الغزو الأوروبي للأميركتين، وعاني منها أصحاب الأصول الإفريقية بعد أن أُبيد المواطنون الأصليون نتيجة العنف اليومي والعمل القاسي الذي فرضه عليهم الغزاة الإسبان. نشأت سلفيا في أحياء الزنوج التي تسمَّى الغيتوهات (ghettos)، ولكنها تلقت تعليماً جيداً كان ثمنه شقاء والديها، واهتمت في شبابها بالأدب الذي قادها إلى النقد والاشتغال بالفكر ومحاولة فهم الوضعية المأزومة للإنسان في عالم الحضارة الغربية، التي تشكل العنصرية وجهها الأول الذي يطالعه غير الأوروبيين.

تنوَّعت مساهمات سلفيا كثيراً، فهي فيلسوفة وروائية وكاتبة نصوص دراميَّة وناقدة أدبية، ولها اهتمامات عميقة بعلم النفس والعلوم الطبيعية وعلاقتها بالإنسان، خاصة علم الأعصاب. من هذا المزيج المعرفي الذي يتطلَّع لإغناء المعرفة بحياة البشر وفهم أنماط سلوكهم الفردي والجماعي، صاغت سلفيا نظرةً فلسفية تتركز حول معرفة الطبيعة الإنسانية. وقد وصف أحد النقاد الاتجاه الذي سارت فيه كتاباتها بأنه بحث دؤوب عن "إنسانوية كوكبية" (planetary humanism)[1].

1 Scott, David: 'The Re-Enchantment of Humanism: An Interview with Sylvia Winter', Small Axe, vol. 8, (September 2000), 119-207. p. 120. https://trueleappress.files.wordpress.com/2017/10/wynter-the-re-enchantment-of-humanism.pdf

تستجلي سلفيا تعدُّد ملامح الوجود الإنساني، وثراء الجوانب التي يُعرف بها الإنسان من عقل وروح وعلاقات اجتماعية ومشاعر وذاكرة وأديان وفنون وأداب، وتحاول أن تفهم كيف اختُزل كل هذا الثراء في العالم الغربي إلى ملمح سطحي محدود يلغي تنوع القدرات الإنسانية، ويتركَّز في لون بشرته. فبحسب لونه يُجرَّد الإنسان المعاصر من هذا الثراء، أو يُمنح إياه كله.

ترى سلفيا أن هذا يعود إلى أن الإنسان لم يكن معروفاً لدى الأوروبيين، وأن اللحظة التي بدأوا يكتشفون فيها إنسانيتهم ترافقت مع لحظة "اكتشاف" الآخر، ومن هنا وضعوه في تضاد مع "إنسانية" الأوروبي ليكتسبوا حقَّ السيطرة عليه، فمن دون ذلك التراتُب لم يكن ممكناً للآخرين أن يصبحوا موضوع "اكتشاف" يقوم به الأوروبيين. ولم يكن من الممكن لأوروبا أن ترى نفسها في حال نهضة، بما أنها فهمت النهضة كفعل مضاد يتطلَّب إزاحة الآخرين، لأن السلطات الدينية والدنيوية المسنودة بسلطة المعرفة في أوروبا كانت ترى ضرورة إخضاع جميع الشعوب للمسيحوية الكاثوليكية.

ترى سلفيا أن بدء الإنسانوية في أوروبا مع القرن الخامس عشر، الذي شهد بروز الفكر الفلسفي في عصر النهضة، يتوافق أيضاً مع بدء اجتثاث وجود الإنسان غير الأوروبي: إنها إنسانية "الأنا" التي شرطها رفض إنسانية الآخرين. هنا يكمن مأزق الإنسانوية الغربية التي لا يمكنها أن تعرف الإنسان إلا من منظور إنسان معين، هو الأوروبي، ومع ذلك تدعي أن تلك إنسانوية عمومية. هذا الوعي الأوروبي الذي سمَّاه ديفيد سكوت "وعي الإنسانوية–الذاتية"، هو الذي حدَّد ملامح المجتمع الغربي الحديث ونُظمه ومؤسساته وممارساته ونمط المعرفة التي أنتجها، وأشاعها في العالم بوصفها المعرفة الوحيدة الصحيحة، فنظِّمت وضُبطت المجتمعات التي جرى غزوها على أساس هذا النموذج، الموصوف اليوم بأنه "المجتمع الحديث" كما تقول سلفيا.

في مفهومها للإنسانوية، تحتل سلفيا موقعاً وسطاً بين فانون وفوكو، باعتبار أن الأول لم يسع لمفارقة مركزية الإنسان في الفكر، ففي نقده للإنسانوية الأوروبية كان يحاول التوصل إلى إنسانوية أكثر كمالاً، وليس نقد الفكرة نفسها، لقد استهدف من نقده للاستعمار الأوروبي التوصُّل إلى "تلك الإنسانية التي لم تُولد بعد"، كما قال[2]. أما فوكو الذي كان يسعى لتحقيق مفارقة جذرية للإنسانوية، فأعطى الفاعلية للبنى اللاشعورية في مجال المعرفة، أي الإبستيمات. في مقابل هذين الموقفين الطرفيين، يقول سكوت: جاهدت سلفيا من أجل إنسانوية عامة أكثر تجريداً تتأسس على الوعي والسعي للإمساك بالمصير، والقصد إلى غاية ما، إنسانوية لا تتطابق مع هوية بعينها، أوروبية أو غير أوروبية، ليست ذات طبيعة متعالية ولكنها توجد داخل هذا العالم.

تربط سلفيا الأفكار والمواقف التي تبلورت لديها كامرأة ناضجة، بذاكرتها وخبرة الطفولة التي عاشتها في مجتمعات الفقراء، وتقول إن ذكرى الليالي التي كانت تتقاسم فيها سرير نومها مع سبعة أطفال تتبنَّاهم جدّتها، يرقدون أفقياً بجانب بعضهم، ظلت تعطيها شعوراً عميقاً بضرورة تقاسُم الحياة والسعادة مع الآخرين. كما أن ذكرى حصولها على منحة دراسية ضمنت لها تعليماً جيداً في المرحلة الثانوية، استمرت تذكِّرها بقيمة العدالة الاجتماعية، لأنها تفكِّر في ما كان سيحدث لو أن معظم رفقائها ورفيقاتها حصلوا على فرص مماثلة. على هذا النحو، يمكن للعيش بذاكرة تستمد وقودها من مشاعر التضامن في المجتمعات التي قاست الاضطهاد، أن تزوِّد الإنسان بتصوُّر إيجابي عن الطريق الذي يجب أن يسير فيه، والغايات التي يجب أن يعمل لأجلها.

إن ما يسمِّيه المفكرون الغربيون "الالتزام" يمكن أن يتحقَّق بشكل تلقائي في بيئات جنوبية كهذه، تشغلها ظروف الحياة العسيرة، أكثر ممَّا في الشمال.

---

2 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

ويعتبر فكر سلفيا، المنشغل بقضايا العدالة والمساواة والحريات من منظور إنساني، وليس من منظور سياسي أو حقوقي مباشر، ثمرة التئام الخبرة الجماعية بالفكر الفردي بحثاً عن رؤية للوجود متحرِّرة من ضغوط الماضي، تسير في قصدٍ إنساني نحو بناء مستقبل هدفه "إبراء الضمير"، كما تقول. وفي كتاباتها الحالية تشدِّد سلفيا على أن وضعية العالم الحديث المأزومة، لن تتغيَّر ما لم يُستكمَل مشروع الإنسانوية الذي ابتدره مضطهَدو الحداثة، أي المستعمَرون والمهمَّشون، الموصومون بالنقص من جانب ثقافة الحداثة[3].

تنظر سلفيا إلى معايشة العنصرية في الغرب على أنها خبرة فريدة من نوعها، لأنها تخلق انزياحاً داخلياً يُحدِث صدعاً بين الإنسان وإدراكه لنفسه. فبينما هو يجاهد لترقية فكره وأخلاقه ليعيش مكرَّماً، تعكس له عنصرية الآخرين صورة سالبة عن ذاته، وكأنه بطبيعته منحط أخلاقياً وعقلياً، ساعين لإبطال استحقاقه الكرامة الإنسانية، مهما سعى من أجلها وجاهد في سبيلها. ومن هنا تكون العنصرية تدميراً متعمَّداً لجهود البشر من أجل ترقية سلوكهم وبناء عالم إنساني يتقدَّم نحو الخير. وتقول سلفيا إنه في ظل هذه الوضعية المنحرفة عن الإنسانية، لكي يصبح غير الأوروبي، أو المستعمَر، مقبولاً عند الأوروبي، "يجب عليه أن يختن نفسه بنفسه"، حسب تعبيرها[4]. أي عليه أن يجتث وعيه بنفسه، لكي "يتطهَّر" من إنسانيته الأصيلة ويكتسب إنسانية منقوصة تتوافق مع نظرة المجتمع العنصري والاستعماري، إليه.

ترى سلفيا أن ما يُكسب الشخص الذي يعيش العنصرية، أو السيطرة الاستعمارية، صلابةً ومنعة هو هذه التجربة الفريدة التي عليه أن يطوِّر في

---

3 Rodriguez, Anthony Bayani: ‘Introduction: On Sylvia Wynter and the Urgency of a New Humanist Revolution in the Twenty-First Century’, *American Quarterly*, vol. 70, no. 4, (December 2018) 831-836. P. 832.

4 المرجع نفسه، ص 132.

مواجهتها قدرات نضالية عميقة ضد التمييز العنصري والتسلط الاستعماري ومعاناة الفقر والفاقة، أي أن يطوِّر قدرات متعدِّدة يحارب بها في عدة جبهات. وهنا تصبح السيطرة، كما تقول سلفيا، صيغة ثقافية يصطنعها المجتمع العنصري ليميز بين طرائق الوجود والعيش في المجتمع، في الوقت الذي يُزعم فيه أنها تمايُزاتٌ تقوم على فروق طبيعية أساسها العرق، ويُعتبر نقاء الدم أو اختلاطه مؤشراً أساسياً عليها في المجتمع المعاصر. وتقول إن هذه الوضعية تميز العنصرية التي تُمارَس في الولايات المتَّحدة على وجه الخصوص، بخلاف الحال في بلاد الكاريبي حيث تأخذ العنصرية صبغة اجتماعية، لأن وجود طبقة وسطى من المواطنين السود يخفِّف من حدتها.وبهذا تصبح الطبقة أحد محدِّدات درجة التعرُّض للعنصرية، ولا تنفرد الثقافة أو العرق بتحديدها.

من هذا التشخيص للوضعية الراهنة للمجتمعات الغربية، بوصفها مجتمعات سيطرة على الغير، ومجتمعات شقاق داخلي يتأسس على إفراغ الآخرين من إنسانيتهم، تحوِّل سلفيا سؤال العنصرية إلى سؤال فكري، هو: كيف توصَّل الأوروبيون إلى تصوُّر للإنسان أنتج ذلك التنضيد الذي منحهم السيطرة على العالم؟ وتقول إن أهمية هذا السؤال أنه يحول البؤس والغليان الداخلي للمضطهَد إلى حالة عقلية هادئة تسعى لرسم حدود المسؤوليات باتجاه تغيير هذه الوضعية، وبهذه الطريقة يمكن قطع استمرار إثارة الكراهية بين البشر. وهنا تبدأ مساهمة سلفيا المُهمَّة في نقد السيطرة، فهي تتبع طريقة جديدة في التاريخ للعصر الحديث تركِّز على تحولات النظرة للإنسان وليس على الحقب الزمنية والملامح الاقتصادية أو السياسية للمجتمع الحديث. تقول سلفيا:

"... منذ البداية المبكِّرة جداً للعالم الحديث والنظام العالمي الغربي، لم يوجد أبداً رجال ونساء بالمعنى البسيط. وإنما كان هناك إنسان (Man)، كما تم اختراعه

في القرن السادس عشر حسبما أوضح فوكو، ويوجد في الجانب الآخر بشر هم نقيض ذلك الإنسان، وقد اخترعهم الأوروبيون أيضاً ... هكذا يبدأ التاريخ الحديث بهاتين المقولتين اللتين ابتكرهما الغرب"[5].

هنا نلاحظ أن سلفيا طوَّرت مبكراً نظرة نقدية لتاريخ السيطرة الغربية يبدأ مع انطلاقة العصر الحديث، باحثةً عن الجذور العميقة الفكرية والثقافية لبنى السيطرة، بخلاف ما يقوم به نقاد ما بعد الاستعمار الذين يركِّزون على السيطرة في شكلها السياسي والعسكري المتأخِّر الذي جاء مع القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. إن ما يمنح تقاليد السيطرة عمقاً تاريخياً هو أنها بكونها تأخذ بُعداً مفاهيمياً وتصوُّرياً، إنما تحتفظ بقابلية الانبثاق من أعماق المجتمع، والتحول إلى ممارسة عملية في اللحظة التي تصبح فيها الظروف مواتية. وما يجعل مجتمعاً متقدِّماً في مجال الحقوق كالمجتمع الأميركي يحافظ على ميراث العنصرية هو هذه الجذور العميقة التي تعود إلى تلك اللحظة التأسيسية للعقلية الحديثة.

إن ما يميِّز مساهمة سلفيا عن رفاقها من مفكِّري الكاريبي، ويُتيح إدراجها ضمن مفكِّري نقض الاستعمارية، رغم أنها لا تنتمي إلى دائرة مؤسِّسي هذا المشروع، هو استهدافها نقض المفاهيم المؤسِّسة لفكر السيطرة الذي يكمن خلف الممارسات الاستعمارية، وتشديدها على أن ذلك يعود إلى بداية العصر الحديث، وبهذا فهي تُشارك مفكِّري مشروع نقض الاستعمارية انشغالهم الأساسي. هذا بالإضافة إلى أنها تستخدم مصطلح "نقض الاستعمارية" (decolonialiy) بطريقة صريحة في عددٍ من نصوصها النقدية.

تواجه سلفيا وضعيَّة العالم المعاصر من منظورٍ جنوبي، فتلاحظ أن مقدار الخُمس فقط من مجموع البشر يستولي اليوم على أربعة أخماس مصادر الثروة العالمية ويستهلك ثلثي كميَّة الطعام التي يحتاجها العالم ككُل، وفي الوقت نفسه

---

5 المرجع نفسه، ص 175.

فإن هذا الخُمس من مجموع البشرية ينتج ثلاثة أرباع كمية التلوث التي تصيب العالم، وهذا الثلث يتشكَّل من الأمم التي توجد في الشمال[6]. في مواجهة هذا العالم "الحديث"، الذي يدَّعي أنه يحترم الإنسان بينما هو يسير في طريقٍ يهدِّد وجود الإنسان، تركِّز سلفيا نقدها على التعريف الغربي للإنسان ككائن طبيعي تحدِّده معايير البايولوجيا، وخاصة من حيث الخصائص الدماغية والمعرفية. وتقترح تعريفاً يجمع بين وجوده الاجتماعي وممارساته الثقافية بوصفه كائناً ينتج ما تسمِّيه "الحقائق التوافقية" (adaptive truths). تقول سلفيا:

"اعتماداً على إعادة تعريف فانون وباتسون للإنسان، فإن الحقيقة التوافقية التي يعرِف بها كل نوع من الكائنات العضوية العالم، ليست أقل صدقاً في حالتنا نحن. ولهذا فإن حالات وجودنا الإنساني المتنوعة أنطلوجياً/واجتماعياً كما هي ماثلة في الخصائص الوصفية لكل ثقافة ستنتج نماذجها المتنوعة من الحقائق التوافقية، أو إبستيماتها، بما يتضمَّن [ثقافتنا] الحاضرة"[7].

تقترح سلفيا الخروج عن التعريف الحالي للإنسان، السائد في الثقافة الغربية، من أجل القبول بتعريفات متنوعة تقوم على تنوُّع الأوضاع الاجتماعية والثقافية وتبايُن النظرة إلى العالم عند كل مجتمع. فالتحولات الحياتية والسلوكية والثقافية تنتج عن خاصِّية مرونة المجتمع، وبالتالي فهي تحمل إمكانية إنتاج تعاريف أكثر مرونة وقابلية للتوافُق مع الطابع الدينامي للحياة الإنسانية. وتقول إن ارتهان تعريف الإنسان بنظرة واسعة تستوعب تنوُّع قدراته وأنشطته المتداخلة مع المجتمع والثقافة، وتتوافق مع خواص مرونتهما وقابليتهما للتغيُّر والتباين،

---

6 Wynter, Sylvia: Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, its Overrepresentation - An Argument', *The New Centennial Review*, vol. 3, no. 3, (Fall 2003). 257-337. P. 260.

كانت هذه تقديرات بداية الألفية الثالثة، التي كتبت فيها سلفيا مقالها. أما اليوم، في بداية العقد الثالث من الألفية، فإن الفوارق بين أمم الشمال والجنوب أصبحت هائلة جداً. وتقول تقديرات بعض المؤسسات المالية الغربية إن خمسة بالمئة فقط من البشر يملكون ثماين بالمئة من مصادره.

7 المرجع السابق، ص 269.

هو الذي يحمل وعوداً بتخفيف التوقعات حول صدام الثقافات أو الحضارات، الذي يشكِّل قلقاً يعيشه الغرب وبقية العالم.

حسب ملاحظة سلفيا، التي تطبِّقها على حوادث حقيقية للتمييز العنصري حدثت في الولايات المتّحدة، فإن التمييز على أساس (العِرق) لا يعمل وحده في المجتمع الحديث، بما أن للحياة الاجتماعية جانباً اقتصادياً يمنح مقولات التراتُب العرقي طابعها الملموس. ومثلما كان مجتمع العصور الوسطى الإقطاعي يميز بين الأوروبيين أنفسهم على أساس النسب، فيرفع "النبيل" فوق الفلاح بموجب وراثته أصل أسلافه؛ فإن المجتمع الغربي في العصر الحديث يصطنع فارقاً، بجانب المكانة الطبقية، بين أصحاب "العِرق الرفيع" وأصحاب "العِرق المنحط"، ليستعملهم أصحاب الأصول الأوروبية في خدمتهم[8].

من ناحية أخرى، تقول سلفيا، كما كان نظام المعرفة في العصور الوسطى يقوم على فكرة وراثة الأصل، فإن نظام المعرفة الذي وُلِد بعد عصر النهضة والمتمثل حالياً في العلوم الإنسانية، يدعم فكرة التحدُّد بالمكانة الاقتصادية، حيث يُطابَق عديمي الأملاك وفاقدي الوظائف بالمنحطِّين عرقياً، ويُدفع بالمُلّاك وأصحاب الوظائف للاقتراب من (العِرق) الأعلى، وإن كانوا لا ينتمون إليه في التصنيف المسلَّم به. وهذا لا يعني أن التمييز أصبح طبقياً وليس عرقياً في العصر الحديث، وإنما يعني أن التمييز العرقي يهضم التمييز الطبقي ويوظفه كمقولة ثانوية، تعيد توزيع جزء محدود من الذين يندرجون تحت نظام

8 تقول سلفيا إن معرفة العصور الوسطى بالعالم الطبيعي كانت تقوم أيضاً على علاقات ضدية، ففي النظام مركزية الأرض كان الفلكيون يميزون بين الأجسام السماوية المتحركة، لطبيعها الروحانية، وبين الأجسام الساكنة المتمثلة في كوكب الأرض، الذي له طبيعة جسميّة لأنه مكان هبوط آدم. وتقول إن جغرافيا ما قبل كولمبس أيضاً كانت تميِّز بين الشمال المأهول والجنوب الخالي من الحياة الإنسانية. انظر:

Wyinter, Sylvia: '1492: A new World View', in Hyatt, Vera Lawrence and Nettleford, Rex (eds.):*Race, Discourses, and the Origin of the Americas: A new World View'*, (Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1995). P. 25-26.

التراتُب العِرقي. وتتوصَّل سلفيا من هذه الملاحظة إلى أن المعرفة الحديثة بكونها ترى الإنسان كائناً بيولوجياً يرتقي بالانتخاب الطبيعي، هي التي تدعم التماسك بين التراتُب العِرقي والطبقي في المجتمع الغربي الحديث، لأنه يشكِّل "العين الداخلية" التي عبرها ترى عينا الإنسان بقية البشر، فإما أن تراهم جزءاً من الإنسانية، أو تتعامى عنهم لأنهم غير موجودين في تصورها للإنسانية[9]. وهكذا يصبح الإنسان غير الأبيض، الذي ينتمي إلى ما دون الطبقة الوسطى، غير مرئياً حقاً.

من هنا تنتقل سلفيا لتشخيص الواقع الاجتماعي، الذي تقول إنه يحدِّد نظرة البشر لذاتهم والآخرين، وتستعين برأي عالم الأنثربولوجيا الإرتري أسماروم لقاسى (Asmarom Leggese)، الذي يصف طريقة اشتغال هذا النظام فيقول: إن نظام التنشئة الاجتماعية يُخضِع أفراد المجتمع لشفرة ثقافية تدوِّن في أعماق وعيهم طريقة قراءة العلامات الخاصة بقواعد التمييز، ووفقاً لها يفسِّرون وينظِّمون علاقتهم بالآخرين. وهكذا، فإن نظام المعرفة الذي تفرضه المؤسسات التعليمية الحديثة هو الذي يوفر للذين يديرون نظام الدولة وأجهزتها شفرة ترتيب البشر، ورغم قوانين المساواة في الحقوق والمواطنة، فإن نظام التراتُب يتحكَّم بالعين الداخلية، فيُبصر موظفو الدولة بعض البشر ولا يبصرون البعض، ولهذا تظل الدولة الحديثة قائمة على العنصرية، ويُوظَّف القانون والتعليم والصحة وكافة الخدمات وفق نظام شفرة سرية تعمل على مستوى اللاوعي في المجتمعات الغربية، يسندها نظام معرفي تأسَّس على العلوم الإنسانية والاجتماعية[10].

9 Wyinter, Sylvia: No Humans Involved , *Forum N. H. I., Knowledge for the 21st Century*, vol. 1, no. 1, (Fall 1994) 42-73. P. 53.

10 المرجع السابق، ص 55 - 56.

هنا انتقلت سلفيا من التعريف العرقي المبسَّط للإنسان، الذي صاغه الغرب في نهاية العصور الوسطى وبداية العصر الحديث، إلى مفهوم أكثر تعقيداً يربط الجوانب الاقتصادية والمعرفية بالجوانب الثقافية والاجتماعية، مع بقائه، في التحليل النهائي كما تقول، مستنداً في أساسه العميق إلى تصوُّر يطابِق الإنسان النموذجي بالإنسان الأوروبي، الذي اختاره الربُّ كائناً أسمى وخلقه على صورته، كما يقول التصوُّر المسيحوي.

تلاحظ سلفيا أن مفهوم الغرب للإنسان وتعريفه له، الذي ارتبط بإزاحة غير الأوروبيين إلى مقام اللا إنسانية، ما زال حيَّاً في العالم المعاصر ويلهم الغرب ممارسة السيطرة على الصعيد العالمي وتهميش الآخرين. ومن هذا المنظور توجه سلفيا نقدها للفكر المعاصر في عدد من الجوانب التي يعتقد الغربيون أنها ساحات نضال من إجل حقوق الإنسان وتحقيق المصلحة العامة، بينما هم يستخدمونها لتبرير اضطهاد الشعوب الأخرى.

في سنة 1997 نشرت سلفيا مقالاً مهمَّاً بعنوان: "نزع الأعضاء الجنسية، أم ميلاد رمزي؟ ختان الإناث، الأصول الضائعة، ولا تاريخية فكر النسوية الغربية"[11]. وفي مساندة قوية لواحدة من رائدات النسوية الإفريقية وهي الأكاديمية النيجيرية أميدا أوبيرا (Amede Obiora)، انتقدت سلفيا تعامُل الغرب مع ثقافته المحلية كثقافة عالمية مُلزمة لجميع الشعوب، وتقول إن هناك الكثير مما تفسِّره بعض الثقافات بأنه مُسيئٌ للإنسانية، بينما تفسِّره ثقافات أخرى بأنه إثباتٌ للإنسانية. ومن هنا تنتقد ضيق أُفق داعيات النسوية الغربيات اللاتي يصفن ختان النساء في إفريقيا بأنه "إزالة للأعضاء الجنسية" ليكون بوسعهن تصنيفه ضمن أعمال العنف التي تقع تحت طائلة البند الخامس من بنود حقوق الإنسان،

11 Wynter, Sylvia: '"Genitals Mutilation" or "Symbolic Birth"? Female Circumcision, Lost Origins, and the Aculturalism of WestrnFeminism Thought', *Case Western Reserve Law Review*, vol., 47, no.2, (1997), 501- 552.

والذي ينصّ على ما يلي: "يجب ألا يُخضع إنسان للتعذيب أو لمعاملة قاسية ولا إنسانية ومسيئة، أو لعقاب"[12].

تستخلص سلفيا من مناقشتها لموضوع الختان، أن الذي يعطي النسويات الغربيات والمفكرين الغربيين حماساً لمنع عادة ثقافية تعدُّ من بقايا طقوس العبور التي تطبَّق على الرجال والنساء معاً، هو التعريف الأوروبي للإنسان، وليس التعاطف مع الذين يعانون التعذيب أو الشقاء. وتقول: لأن الغربيين يرون أنهم هم الذين يعرفون "الإنسان" وأن الآخرين لا يملكون تعريفاً له، فهم يركِّزون اهتمامهم على مشكلات يتم اختيارها بطريقة انتقائية، معتقدين أنها تمس حقوق "الإنسان"، بينما لا يُظهرون اهتماماً بالمجاعات والفقر المتزايد الناتج عن تدخُّل مؤسسات المال والحكومات الغربية في شؤون الشعوب الإفريقية. تقول سلفيا:

"في نظر الثقافات الإفريقية الحالية، تعتبر الممارسات الطقوسية لختان الذكور والإناث عند ممارسيها توجيهاً علوياً فوق- طبيعي (supernatural)، وبالتالي لا مناص منه لإكساب الإنسان كينونته، وإنسانيته. ولهذا ففي نظر ثقافتنا المعاصرة يمكن أن نكون إنسانيين فقط عبر إجتثاث هذه الممارسات الثقافية، أكثر من أن نرى شرط إنسانيتنا في محاربة المجاعات، مثلاً"[13].

تقلب سلفيا نظرة الغرب إلى علاقة الختان بالعنف وتوضِّح أنه خلف رغبة التعاطف مع الإناث "اللائي يتم اجتثاث أعضائهن" كما تقول النسويات الغربيات، تظهر رغبة الغرب في اجتثاث ثقافات الشعوب التي تمارس ختان الإناث، انطلاقاً من استعلاءٍ ثقافي لا يتضمَّن إعمالاً للضمير أو النظر النقدي، ويقوم على تسليم أعمى بأن ما يعدُّ إنسانياً مرجعه الثقافة الغربية

12 المرجع السابق، ص 501.

13 المرجع نفسه، ص 504 - 505.

فقط، بوصفها ثقافة عالمية وليست ثقافة محلية أنتجتها ظروف وخبرات خاصة بمجتمعات معينة.

إن إهمال البُعد الاجتماعي الثقافي لختان الإناث يسمح بتجريمه وممارسة ضغوط ترتبط بالدعم المالي والتنمية، وهذا يتوافق مع أساليب الدول الغربية ومؤسَّسات المال الكبرى في ممارسة الضغوط العالمية عبر منع الاقتراض وفرض العقوبات الاقتصادية والسياسية وغير ذلك مما يستهدف إخضاع إرادة الدول الإفريقية. وهنا يتبيَّن أن توافق هذه الطرق المتبعة من جانب المؤسَّسات السياسية الغربية ومؤسسات المجتمع المدني ليس نتاج الصدفة، بما أنه ينهض على نمطٍ معينٍ من الفكر الذي يتعمَّد تجاهُل جذور المشكلات ويكتفي بالملاحظات السطحية. إنه يقوم على يقينٍ راسخ بأن الغرب هو الذي يحدِّد ماهيَّة الإنسان.

في ختام مقالها، وبالانطلاق من قول فانون إن الإنسان نتاج تنشئةٍ اجتماعية تجعله أسير وعيٍ ذاتي يعرِّفه بنفسه والآخرين، تطرح سلفيا السؤال التالي حول موقف الغرب من ختان الإناث: من أي منظور خارج تنشئتنا الاجتماعية، بوصفنا ذواتاً تحكمها شروط ثقافتنا التي تُخضع وعينا لشفرة مجتمعنا، يمكننا معرفة لماذا تمارس المجتمعات الأخرى ختان الإناث وفقاً لنظام معتقداتها، لكي نراه بمنظور تفاهمٍ عادل، وليس بطريقة "الإجابة بلا أو نعم"؟[14].

تطالب سلفيا النسويَّات الغربيات بالتمييز بين دوافع التعاطف مع المضطهَدين، التي يجب أن تُبني على حساسية عالية تجاه الحقوق الاجتماعية والثقافية والنفسية، وبين الدوافع التي تصدر عن اللاوعي الاجتماعي لمثقفي ومثقفات الغرب، المرتبطة بالمصلحة القائمة على وهم أن الغرب هو الأجدر بأن يحدِّد لبشر العالم الكيفية التي يحقِّقون بها إنسانيتهم وخير أبنائهم وبناتهم. وتُشير سلفيا إلى أن نظرة الغرب للإنسان وحقوقه ليست منفصلة عن ميراثه

14 المرجع نفسه، ص 546.

اليهودي–المسيحي الذي يحدِّد له قيم الخير والشر. وتقول إنه حتى عندما بلغ الغرب مرحلة العلمانية ظلَّت خبرته الطقوسية المنطمرة في أعماق لا وعيه توجِّه نظرته للأفارقة وممارساتهم الطقوسية، بينما يدَّعي مفكروه أنهم يستندون إلى معرفة "علمية وموضوعية" بالإنسان.

لخَّصت الصفحات السابقة المحتوى العام لفكر سلفيا ونتر، مصحوباً بنماذج للقضايا المتنوعة التي تناولتها، والتي عكست اهتمامها بأوضاع المجتمعات المختلفة التي عاشت فيها، متنقِّلةً بين الكاريبي والولايات المتَّحدة، وفي الوقت ذاته لم تُهمل مشكلات مجتمعات الجنوب. والخلاصة أن سلفيا تشدِّد على أن وجود الغرب الحديث، المتقدِّم والعلماني، نتج عن استعمارٍ للعالم تمَّ تبريره بأن من حقِّ مسيحيِّي أوروبا إخضاع العالم لقانون أخلاقيٍ واحد مستمد من تراثهم الديني، وأن ذلك كان يتم عبر تصوُّرات دينية تضفي شرعية وقدسية على عمليات الغزو والإبادة. وتؤكِّد أن تلك التصوُّرات ابتدرت ظهور ما يُسمَّى "العالم الحديث"، الخاضع بالقوة لسلطة الأوروبيين. وهي التي زوَّدت الغرب بيقين عميق بأنه هو وحده مصدر معنى العالم، وأشاعت وهم امتلاكه حقّ تحديد حقوق الإنسان وتعريف الخير والشر. وهذه الطريقة في فهم مشكلات العالم تجعل سلفيا عضواً ضمن جماعة مشروع نقض الاستعمارية دون أن تشاركهم العمل النظامي، وقد خلص إلى هذه النتيجة أحد مفكِّري المشروع.

في سنة 2015 صدرَ كتاب عن سلفيا ضمّ دراسات قدَّمها مفكرون عديدون حول مساهمتها في الفكر العالمي، والمكانة التي حظي بها فكر الجنوب بتأثير جهودها. ضمَّ الكتاب مقالاً كتبه ولتر منيولو بعنوان "ما معنى أن تكون إنساناً؟"، وصفَ فيه فكرها بأنه نقضٌ للاستعمارية، وبرَّر ذلك بأنه:

"فِكرٌ راديكالي يتقصَّى جذور أنظمة المعرفة الاستعمارية، ويكشف عن معارف أخرى توجد فيما وراء انتماءات العرق والنوع والجنس. [إنه] يتضمَّن معارف تتصوَّر العالم بطريقة مغايرة، وتعيد تشكيل الشفرات التي أوجدت ممارسات

الإقصاء وصانت استمراريتها وأضفت عليها طابعاً مألوفاً. وهي لا تسعى لتغيير أو تجاوُز المقولات الإبستمية والمعارف المثبتة، ولكنها تسعى لنقض الأنظمة التي يتم عبرها إنتاج المعرفة"[15].

يرى منيولو أن سلفيا تعدُّ واحدةً من العُصاة الذين فتحوا طريق تفكيرٍ جديدٍ عن الإنسان، بتوضيح أن ما ندرسه تحدِّده الطريقة التي تحدَّدت بها معرفتنا، وما نعتقد أنه معرفة صحيحة وبريئة هو في الحقيقة جزء من أدوات وطرائق المجتمع في تشكيل صورة العالم والعيش فيه، فهو قضيَّة معرفية ووجودية في الوقت ذاته. ومن هنا يخلص منيولو إلى أن مشكلة الإنسان ليست في هُويَّته وإنما في الموضع الذي تُنتَج منه المعرفة بالإنسان، إنها في الصياغات التي نفهم بها وجودنا، والتي لا تملك صِدقاً في ذاتها وإنما يكمن صدقها في نمط الحياة التي نقبلها والمسؤوليات التي نأخذها على عاتقنا، من دون أن نتوهَّم أن غيرنا لا يملك صياغات مغايرة أو طريقة عيش مختلفة[16]. ويضيف، أن السؤال الذي تطرحه سلفيا، وكثيرين من مفكِّري الكاريبي، لا يتعلَّق بالطبقة أو الهيمنة أو التبعية، ولكنه السؤال الأكثر عمقاً: ما هو الإنسان؟ لأنه منذ اللحظة التي وصلَ فيها الأوروبيون إلى الأميركتين، بادئين بجزر الكاريبي، كانوا قد عرَّفوا الإنسان بأنه هو "الأوروبي"، واشترطوا تحقُّق إنسانيته القصوى بأن يضطهد بقية الشعوب فيستعمر كل بلاد العالم ويستعبد الأفارقة ويُبيد المواطنين الأصليين ويطارد اليهود[17].

يشرح منيولو كيف استخلصت سلفيا من قراءتها لأعمال المؤرخ الترينيدادي س. ل. ر. جميس، أن الرأسمالية تأسَّست على تجارة الرقيق، التي شكَّلت

---

15 Mignolo, Walter D.; Sylvia Wynter: What does it mean to be Human?, in: Mcittrick, Katherine (ed.): *On being Human as Praxis*, (Durham and London: Duke University Press, 2015). P. 107.

16 المرجع السابق، ص 108.

17 المرجع نفسه، 110.

عائداتها بداية تراكُم الثروة، وفي المرحلة الثانية جاء دور الإنتاج ليشكل دورة ثانية من التراكم، وأخيراً جاءت مرحلة الاستهلاك. ويقول منيولو إن تحليل سلفيا لعمل جيمس قادها إلى ملاحظة أن القوة لكي تصبح قابلة للممارسة تحتاج أن تضفي على نفسها شرعية عبر خطابٍ قابلٍ للتداول. ويعلّق: هذا عين ما توصل إليه مفكّرو نقض الاستعمارية، من أن الأوجه الثقافية للقوة تؤدي دوراً أصيلاً في توطيد الجوانب البنيوية للسيطرة[18].

لقد أوضحت سلفيا أنَّ النظام الرأسمالي لكي يتأسَّس، احتاج في مرحلته الأولى، التي أخذت فيها الثروة شكل مستعبَدين، أن يستند على نظامٍ مالي يتّخذ الإنسان الإفريقي وحدةً مادية للتبادل تقوم مقام النقود، فكان الإفريقي في أوروبا هو "البيزا" (Pieza)، أي الوحدة المالية التي تُقاس بها الكميات المراد تبادُلها. و"البيزا" لفظ باللغة البرتغالية يعني "مستعبَد قياسي"، ويُقصد به تحديداً شابٌ في الخامسة والعشرين يملك قوة العمل المثالية للرقيق، ومقابله يمكن مبادلة ثلاثة من صغار السن، أو رجل كبير في عمر الثلاثين وطفل ... إلخ. وبهذا المعنى يكون نفي إنسانية الإفريقي وتحويله إلى نظامٍ رمزي للتبادل المالي، بدلالة القيمة قوة العمل التي تُختزن في جسده، هي مرحلة تأسيس النظام الرأسمالي القائم على التبادل النقدي ممثلاً في اجتثاث إنسانية الإفريقي. هكذا إذاً تأسست أفكار الليبرالية حول حرية الفرد والتجارة من استعباد الأفارقة وإفراغهم من الإنسانية، ونفي حريتهم. ومن هنا تخلص سلفيا، حسب تلخيص منيولو، إلى أن فكرة نمط الإنتاج ينبغي أن يُعاد تأسيسها على مقولة نمط الهيمنة (mode of domination)، لا العكس، كما في النظرية الماركسية[19].

يقول منيولو إن التقارب بين عمل سلفيا وعمل مفكِّري مشروع نقض الاستعمارية اللاتينيين يكمن هنا، حيث يعاد تأسيس تاريخ العصر الحديث

---

18 المرجع نفسه، 113.

19 المرجع نفسه، 114.

على "الجُرح الاستعماري" (colonial woound) للأفارقة ومواطني أميركا، وحيث تصبح الرواية التي يقدمونها عن نشأة الحداثة من منظور خبرتهم لا تقل صدقاً عن الرواية الغربية، المستندة إلى منظور الإنسان الأوروبي وخبرته المحلية.

رغم أن سلفيا حقَّقت نقلةً مهمَّة في مسار فكر نقض الاستعمارية بكونها تجاوزت أسطورة تاريخ الحداثة المتمركز أوروبياً، إلا أنها وقفت عند تأويل الحداثة من منظور تناسُج تواريخ شعوب أميركا والكاريبي التي تتحدَّد ببداية غزو أوروبا للأميركتين. إن نقلةً أكثر تقدُّماً تطرح للتساؤل تاريخ أوروبا قبيل لحظة غزو الأميركتين، بوسعها أن تحقِّق فضَّاً تاماً لأسطورة مركزية تاريخ أوروبا الحديث القائم على مزاعم عصر النهضة والاكتشافات الجغرافية، لأن غزاة الأميركتين من الإسبان لم يكونوا أوروبيين خالصين، وإنما كانوا حَمَلة تراث أندلسي. وتاريخ العصر الحديث الذي صوَّره المفكِّرون والمؤرخون الغربيون تاريخاً أوروبياً خالصاً، يجب أن يوضع بين قوسين: الأول هو تاريخ الأندلسيين، والثاني هو تاريخ شعوب أميركا.

فلسفة التحرير والجانب الأسفل للحداثة:

إنريكى دوسِل

يُعدُّ الفيلسوف الأرجنتيني إنريكى دوسِل (Enrique Dussel 1934) واحداً من أبرز مؤسِّسي لاهوت التحرير في أميركا الجنوبية، وأهم فلاسفة القارة في القرن العشرين. وحسب وصف إدواردو منديتا، الذي ترجم كثيراً من مقالات وكُتب دوسِل إلى الإنجليزية، لم يكن هذا الفيلسوف معروفاً قبل تسعينيَّات القرن العشرين لقُراء الإنجليزية، لأنه كان يكتب بلغةٍ (بربرية) حسب وصف منديتا، وهو وصفٌ يستخدمه بعض مفكِّري أميركا الجنوبية للغة الإسبانية[1].

تلقَّى دوسِل دراساته العليا في إسبانيا وفرنسا، وظل مهتمَّاً بعلاقة الفلسفة والدين المسيحي بمشكلات الفقر والقهر التي تعيشها مجتمعات أميركا الجنوبية. وبعدها سافر إلى إسرائيل وأقام هناك من سنة 1959م إلى 1961 ليدرس تاريخ المسيحية منذ نشأتها، وحينها كانت الدولة الصهيونية حديثة التأسيس. هناك عمل دوسِل الشاب بنَّاءً في المستوطنات التي كانت تحالفات المجموعات الفلاحية، التي تسمَّى في اللغة العبرية "الكيبُّوتز" (Kibbutz)، تستخدمها لتوسِّع بها حدود الدولة سريعاً على حساب أراضي الفلسطينيين. وفي الفترة التي قضاها في إسرائيل وضعَ دوسِل كتاباً حول المجتمعات الساميَّة أعطاه عنوان

1 يصف بعض مفكري أميركا الجنوبية اللغة الإسبانية بأنها (بربرية) إشارة إلى أنها لا تعتبر واحدة من لغات الفلسفة عند مفكري الحداثة في غرب أوروبا، ويستخدم مفكرو أميركا اللاتينية هذا الوصف بطريقة ساخرة، تذكيراً بأن الإغريق هم الذين أطلقوا وصف (البرابرة) على شعوب غرب أوروبا، وكانوا يعتبرونهم غير متحضِّرين.

"الإنسانويَّة الساميَّة" (The Semitic Humanism)[2]. وفي بعض صفحاته انتقد دوسل التأثير السلبي للاحتلال الإسرائيلي على العرب المسيحيين، وظلَّ في عددٍ من كتبه ينتقد التمييز الذي يمارسه الصهاينة ضد أصحاب الأرض.

عاد دوسِل من أوروبا إلى الأرجنتين بعد عشر سنوات، وحسب تعبير منديتا كان قد عرف مكانة تاريخ أميركا الجنوبية عندما نظر إليه من زاوية مفكِّري المسيحية المبكرين الذين كانوا قد عارضوا اضطهاد الإسبان لشعوبها. وبعد عودته عمل دوسِل أستاذاً للأنثربولوجيا الفلسفية في عددٍ من جامعات الأرجنتين، حيث اطلَّع على النتائج التي توصَّل إليها مفكِّرو نظرية التبعية. بعد ذلك أسَّس دوسِل الاتجاه الذي أعطى فكر أميركا الجنوبية هويَّة فلسفية مميَّزة تتركز حول تحرير الإنسان، من منظورٍ يربط الفلسفة بالأخلاق.

أصدر دوسِل عدداً كبيراً من الكتب شملت مجالات عديدة، منها الفلسقة والتاريخ والمجتمع والدين، وفي قراءته لمسار تطوُّر الفكر الأوروبي ربطه بظهور وتطوُّر النظام العالمي الحديث، الذي قسَّم العالم إلى شمال استولى على مركز النظام، وجنوب يحتل هامشه، واعتبر دوسِل هذه الوضعية نتاج التاريخ المشترك لمشروع الحداثة ونظام سيطرة عالمي. وفي سنة 1973، التي أعقبت نجاح الثورة الكوبيَّة وتصاعُد النزعة الجماهيرية لدى مثقَّفي وسياسيِّي أميركا اللاتينية، تعرَّض دوسِل لمحاولة اغتيال بتفجير قنبلة في منزله بسبب موقفه الداعم لفكر التحرير في وقتٍ كان اليسار واليمين يتنازعان السلطة، وبعدها فُصِل من الجامعة فاختار المكسيك منفى له ولأسرته، حيث ما زال يعمل إلى اليوم. وعندما انخفض المدُّ الثوري بدأ الانتباه إلى كتب دوسِل

---

2 هذا الكتاب لم يُترجم إلى الإنجليزية، ولكن الدراسة التالية توضِّح شيئاً من محتوياته:
Lamden, Silvana Kandel: 'Longing for Authenticity in the Middle East and the Americas: Martin Buber and Enrique Dussel on Semitic Humanism', https://bucerius.haifa.ac.il/wp-content/uploads/2015/04/Kandel_Identitare_Versuchungen.pdf شوهد بتاريخ 2022/2/4

الكثيرة يتزايد، فتُرجمت إلى عدة لغات أوروبية وأصبح اليوم أبرز فلاسفة أميركا الجنوبية.

لقد أحدث دوسِل تأثيراً كبيراً في مجموعة المفكرين الذين سيؤسِّسون في العقد الأخير من القرن العشرين مشروع نقض الاستعمارية. يقول منيولو: "لقد تأطرت أفكاري، من جهة مفاهيم الحداثة والاستعمارية والنظام العالمي، بفكر دوسِل"[3]. وهذا التأثير هو الذي يدعونا هنا إلى عرض أفكاره بوصفه الطرف الثاني المؤسِّس لفكر نقض الاستعمارية بجانب آنيبال كيهانو.

في كتابٍ له بعنوان "فلسفة التحرير"، يقول دوسِل إن الفلسفة التي وُلدت في حوض البحر الأبيض المتوسِّط ثم انتقلت إلى أوروبا، وجدت نفسها قد أصبحت أداة للتفكير على نطاق العالم كله، آملة أن تفتح حواراً بين البشر في سياق مشروع تحرُّرٍ واسع، ولكنها بالعكس من هذا صارت تخدم مشاريع السيطرة العقلية التي أناطتها بها الحداثة الأوروبية. وفي كتابه هذا وصف فلسفة التحرير بأنها يجب أن تبدأ بتحديد الكيفية التي تشكَّلت بها الأوضاع التي يُراد التحرُّر منها، وأن تحاول فهم التاريخ بمنظور نقدي يركِّز على الوضعيَّة الدنيويَّة (worldly setting).

يبدأ دوسِل بفلسفة أرسطو موضِّحاً إنه لم ير إنساناً إلا الرجل الإغريقي، أما بقية البشر، بمن فيهم النساء الإغريقيات، فلم ير أنهم مكتملو الإنسانية، والأطفال كذلك لا ينتمون إلى الإنسانية إلا من حيث الإمكان، أمَّا بقية الأوروبيين فهم برابرة، لأنهم غير متحضِّرين مثل الإغريق. ويضيف دوسِل أن توما الأكويني أيضاً صنع فرقاً بين الرجال والنساء، وفعل هيغل الشيء نفسه عندما أعطى الدولة الأوروبية، التي تمثل الروح عنده، حق سيادة العالم.

3 Mignolo, Walter D.; Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border thinking, (Princeton: Princeton University Press, 2000). p. xiii.

ويقول إن هذه التركة الفلسفية التي تميِّز بين البشر لصالح الأوروبيين، هي التي ساهمت في تبرير حملات غزو العالم مستندة إلى حُجَّة نشر الحضارة[4].

ينتقل دوسِل من الفلسفة إلى التاريخ مستعرضاً لحظات ظهور الأديان السماوية الثلاثة، معتبراً أنها حقَّقت ثورات في مجال الفكر لا تقلّ عن الفلسفة الإغريقية، لأنها تحدثت باسم أولئك الذين اضطهدتهم وهمَّشتهم مراكز القوة التي مثلتها الحضارات الكبرى. ويقول إن الفاعل الرئيس في تلك الثورات كان هو الشعوب الساميَّة، التي انتشرت في بلاد الآخرين للدعوة إلى الدين، ورغم أنها توسَّعت أحياناً عبر القوة، إلا أنها لم تنظر إلى الآخرين على أنهم أقلَّ مكانة، وبوصفهم دعاة دينيَّين تعايش الساميُّون مع ثقافات الآخرين.

يقول دوسِل إن هذا الوضع تغيَّر في أوروبا مع نهاية العصور الوسطى، عندما تسلَّطت الكنيسة وصارت جزءاً من بنية النظام الإقطاعي وأثارت حروباً دينية عديدة، وبرزت نزعة مسيحوية استُخدِمت كأيديولوجيا دينية. وبعد قضاء الصليبيين على سلطنات الأندلس في جنوب غرب أوروبا وميلاد البرتغال وإسبانيا، خرجت هاتان الدولتان إلى العالم عبر الساحل الغربي للمتوسِّط، وتمكَّنت إسبانيا من غزو الأميركتين وسيطرت البرتغال على جنوب آسيا، فحُوصِرت دولة العرب والمسلمين وانكمشت حدودها وتحوَّل مركز النظام العالمي إلى أوروبا. وفي هذه السيرورة التوسُّعية التي شملت العالم، كان العنف الذي ينشره الأوروبيون في كل مكان يقوم على نظرة إلى البشر تعتبرهم أقل مكانة من "الرجل الأبيض" الذي توهَّم الأوروبيون أنه كائن رفيع المكانة.

عن ارتباط الغزو بتعريف الذات عند الأوروبيين في مطلع العصر الحديث، والذي حدَّد ارتباط الفلسفة بالسيطرة فيما بعد، يقول دوسِل:

---

4 Dussel, Enrique: *Philosophy of Liberation*, (New York: Orbis books, 1985). P. 5.

"مِن (أنا أغزو)، التي طُبِّقت على شعبَي الأزتك والإنكا وكل شعوب أميركا، ومِن (أنا استعبِد) التي طُبِّقت على الأفارقة الذين بِيعوا مقابل الذهب الذي دُفِعت كلفته مِن أرواح الأميرنديين الذين كانوا يموتون في المناجم، ومِن (أنا أقهر) في حروب الهند والصين إلى عارِ حرب الأفيون، من هذه الـ (أنا) برز الكوجيتو الديكارتي. هذا الكوجيتو الذي سيصبح الجوهر الفريد والمقدَّس عند سبينوزا. وعند هيغل سيصبح ... الربّ على الأرض"[5].

في مقابل استمرار هذا الفكر الذي يرفع مكانة الإنسان الأوروبي على غيره، كشفَ دوسِل عن وجود فكرٍ أوروبي آخر ظلّ يقاوم تلك الـ (أنا) التي استولت على العالم واضطهدت جميع البشر. يبدأ دوسِل بعرض نقد الأب لاس كاساس لأفكار الفلاسفة الذين دافعوا في القرن السادس عشر عن غزو الإسبان لأميركا، ووضعوا مبرِّرات استعباد مواطنيها. ويقول: لأن فلسفة التحرير تبدأ من تلك اللحظة فهي لا تنتمي إلى الأيديولوجيا، بما أن موضوعها هو تحرير كل مضطهَدِي الأرض وليس تحقيق مصلحة البعض على حساب آخرين.

الواقع أن دوسِل ليس دقيقاً هنا، لأن لاس كاساس لم يضع جميع البشر موضع المساواة في فلسفته، إذ ميَّز هو أيضاً بين شعوب أميركا والأفارقة. فبينما رأى أنه ليس من حق الأوروبيين استعباد مواطني أميركا، أجاز استعبادهم للأفارقة بل واستخدم بنفسه بعضهم كعبيد، وطالب بإحلالهم محلّ مواطني أميركا ليضمن لهؤلاء الحرية. لقد كان لاس كاساس معنياً بالصراع مع سياسيي إسبانيا حول من يدير شأن شعوب أميركا: رجال الدين المسيحي أم الفاتحون والسياسيون؟ وفي هذا السياق سعى لفضح عيوب الأجهزة السياسية للدولة الإسبانية، ومن هنا انتقد استعبادهم لمواطني أميركا، ولم يكن معنياً فعلاً بحرية جميع البشر ومساواتهم ببعضهم. وفي هذا ما يبيِّن أن قراءة دوسِل لتاريخ الفلسفة الأوروبية، التي يريد أن يتوصَّل منها إلى وجودِ فكر تحرُّرٍ له مضمون

---

5 المرجع السابق، ص 8.

عالمي قمعته الحداثة، يقوم على تعميمات تستند بطريقة لا واعية إلى فكرة "عالمية الفكر الأوروبي" التي ينتقدها مفكِّرو نقض الاستعمارية، والتي سنرى أن دوسِل نفسه يعارضها[6].

متابعاً استقصاء تلازُم الفلسفة والسيطرة في نظام المعرفة الغربية، يوضَّح دوسِل كيف شارك التفكير الفلسفي في تزويد النُخب غير الأوروبية بنظرةٍ إمبرياليةٍ تجاه العالم تجعله موضوع سيطرةٍ تمارسها ذاتٌ متوافقة مع فكرة ارتباط الحضارة بالتوسع الخارجي. وبهذا اضطلعت الفلسفة بمهمَّة تفسير العالم من منظورٍ أوروبي، وصارت مصلحة البشر هي مصلحة أوروبا[7]. وفي مقابل هذا الفكر المتمركز أوروبياً وُلدت فلسفة التحرير مرة أخرى في أميركا اللاتينية، بعد أن ابتدرها لاس كاساس[8]. ويقول دوسِل مبشِّراً بهذا الميلاد الجديد:

"ضد الأُنطولوجيا الكلاسيكية للمركز، الممتدَّة من هيغل إلى ماركوز ... تصعد فلسفة التحرير من الهامش، من المضطهَدين، من الظلِّ الذي لم يستطع نور الوجود إضاءته. ينطلق فكرنا من اللا وجود والعدم والهامشية وغموض اللا معنى. وإذاً فهي فلسفة (بربرية)"[9].

---

6 ربما يكون تمييز لاس كاساس بين مواطني أميركا والأفارقة مصدره أن الإسبان اعتقدوا في ذلك الوقت أن الاستعباد هو الطريقة المثلى لتحويل الأفارقة للمسيحية. بدعوى أنهم بطبيعتهم مخطئين، وأنه يمكنهم التكفير عن خطيئتهم والوصول إلى الخلاص عن طريق الخضوع للأوروبيين وخدمتهم. حول تمييز الإسبان بين طرق تحويل مواطني أميركا والأفارقة إلى المسيحية وعلاقة ذلك بالاستعباد، انظر:
Weaver, Thomas (ed.); *Handbook of Hispanic Culture in the United States, Anthropology,* (U. S. A., Arte Publico Press, 1994). p. 192-193.

7 المرجع نفسه، ص 12.

8 بجانب مساهمة قدامى المفكرين الإسبان في مقاومة السيطرة ودعم نضال مواطني أميركا، تملك فلسفة التحرير مساهمات عميقة في أميركا اللاتينية، ففي القرن التاسع عشر ألهمت مساهمات بوليفار وسانتادر نضالات الحركات القومية، التي قادت الكثير من بلاد أميركا الجنوبية إلى الاستقلال. وحتى فيما بين نهاية ستينيات القرن العشرين وبداية سبعينياته، ظل الجدال بين أوغستو سالازار بوندي وليبولدو زي يغذي النزوع التحرُّري لدى فلاسفة القارة. هذا بالإضافة غلى تاثيرات الثورة الكوبية (1959) ولاهوت التحرير (-1968 1972) ونظرية التبعية وثورات 1968، وحركات معارضة العولمة.

9 المرجع نفسه، ص 14.

يصف دوسِل فلسفة التحرير بأنها تقوم على ميتافيزياء تحتاجها الممارسة الثورية. ويقول إن ممارسةً ثورية يضطلع بها المضطهدون من شعوب الهامش والنساء والأطفال، هي التي يمكنها أن تجعل فلسفة التحرير ممكنة. ويبدأ بشرح الأساس الميتافيزيائي لفلسفته التحرُّرية متناولاً علاقة الوعي بالعالم، من جهة تأكيد المذهب الظاهراتي على فكرة القصد، والذي يركِّز على أن الوعي هو دائماً وعي بموضوعٍ ما، يتجه نحوه ويقصده. ويقول دوسل إن ما يتَّجه نحوه الوعي في فلسفة التحرير هو الإنسان، إنه شخصٌ في ذاته، والفعل القصدي الذي يخلق علاقة معه هو الاقتراب منه والسعي لمعرفته، إنه عملية دلالية تحيل إلى نفسها. ومن الجانب الآخر، فإن الممارسة (praxis) ليست سوى عملية تقصير للمسافة في سياق القصد تجاه الآخر[10]. وهذه العلاقة المدفوعة برغبة الاقتراب من الآخرين هي التي تصنع الحياة الاجتماعية وتحقِّق الشرط الرئيسي لوجود الإنسان وحياته، وتغذي فكر التحرُّر الذي يتطوَّر على هامش النظام الحديث، متَّجهاً نحو مركزه ليحتضنه.

من هذا التقعيد الميتافيزيائي لمشروعه التحرُّري، يدلف دوسل إلى الملامح الواقعية للتحرُّر بوصفه خبرة مُعاشة. ويصف الشروط التي تحيا فيها شعوب الجنوب وتُحكَم في ظلِّها بواسطة النُخب الوطنية، بأنها لن تؤدِّي إلى تطوُّرٍ مماثل لما شهدته أوروبا، بما أنه غير ممكن لهذه الشعوب أن تقيم مستعمرات يُستخلَص منها فائض قيمة يؤدي لتطور تلك الشعوب، كما أنه غير ممكن لها أن تحقِّق ثورة صناعية مثل التي حقَّقتها أوروبا، بما أن الأسواق العالمية تسيطر عليها اقتصادات المركز الرأسمالي. ومن هنا يشخِّص دوسل مشكلة الإنسان

---

10 يقول دوسل إن التوجه نحو الآخر، كما في الخبرة المعاشة للفرد، يستهدف تقصير المسافة في القصد إليه حتى يتم تلقِّيه باليدين. أما في الحياة الاجتماعية، فإن الإنسان لا يولد من الطبيعة أو فيها ولكنه يُولد من أُم، بالضرورة، وتتلقَّاه يدا الأب. وهذه الوضعية الضرورية هي التي تؤسِّس فلسفياً لفكرته حول "القصد تجاه الآخر". انظر: المرجع نفسه، ص 18.

والمجتمعات المعاصرة بأنها أزمة أخلاقية لها مظاهر اجتماعية واقتصادية وسياسية، أنتجها نظام سيطرةٍ متمركزٍ تمتنع معه عملية النمو المتوازن وتحقيق العدالة في هذه المجالات.

بتحليلٍ كهذا، يستبعد دوسِل إمكانية حلّ الأزمة عبر اقتصادٍ بضائعي، ويتوصَّل إلى أن المجال الخِدمي يمكن أن يشكِّل مخرجاً من الأزمة العالمية، وبشكل خاص الأزمة التي تعيشها مجتمعات الجنوب. فمجال الخدمات يتوافق مع مبدأ تبادُل المنفعة ومساعدة الذين يحتاجون الخدمة والعناية، وبالتالي يجمع بين حل الجانبين الاقتصادي والاجتماعي للأزمة. وهنا، حيث تتَّخذ جهود المقاومة مظهراً اقتصادياً واجتماعياً يجد ترجمةً عملية، تجد ميتافيزياء التحرير تحقُّقها التاريخي على أسس العدالة والمساواة، كما يقول دوسِل. وهو يشدِّد هنا على الممارسة أكثر من التنظير، بما أن أساس فلسفة التحرير عنده هو مخاطبة الواقع، مع اهتمامها بنقد خطابات الأطراف التي تتشارك هم تغييره. ولهذا، يناقش دوسِل في نهاية كتابه الأوضاع الخاصة بشعوب أميركا اللاتينية، والخيارات المطروحة بواسطة مفكريها حول طرُق حلِّ مشكلات التهميش والفقر والعطالة ومعاناة النساء وحاجة الأطفال للتعليم ... إلخ. ويخلص إلى أن كوبا لا تحتاج طرح مشكلات السياسة لأن الثورة تحققت فيها، وهي تواجه فقط تحدِّي التطور التكنولوجي، ونقد الأيديولوجيا. ثم يختم كتابه بمخاطبة العالم ككل، قائلاً:

"إن فلسفة التحرير، بوصفها فلسفة مقهورين ومن أجل المقهورين، ليست مَهمَّة مفكري العالم الثالث وحدهم. إنها يمكن أن تُمارس في جميع الأماكن والحالات التي يوجد فيها اضطهاد إنسان لإنسان، أو طبقة لطبقة، أو اضطهاد أقلية عرقية بواسطة أغلبية عرقية. واعتماداً على الفضاء الذي تبرز فيه الخطابات؛ تتحدَّد جدوى الموضوعات المطروحة للنقاش"[11].

---

11 المرجع نفسه، ص 195.

بعد صدور هذا الكتاب المبكِّر، الذي رسم فيه دوسِل صورة عامة لفلسفة التحرير، ولم يكن قد تخلَّص كلياً من تأثيرات لاهوت التحرير، تُرجم إلى الإنجليزية كتابه "الجانب الأسفل للحداثة: آبل، ريكور، رورتي، تايلور، وفلسفة التحرير"، الذي عالج فيه مفاهيم فلسفته بطريقة دقيقة، وخاض بها نزالاً مع معاصريه من مفكِّري الحداثة، ومن بينهم بعض أساتذته الذين درسَ الفلسفة على يديهم في فرنسا، وعلى رأسهم بول ريكور، مفكِّر التأويلية[12]. يقول دوسِل إن هذا الكتاب يستهل مرحلة جديدة في تطوُّر فلسفة التحرير، هي انتقالها إلى ساحة النقاش العام. وفي فقرة مختصرة جاءت في مقدِّمة الكتاب، حدَّد موضع التقائه مع هؤلاء الفلاسفة، فكتب:

> **"إن فلسفة التحرير توكِّد بطريقة حاسمة على الإستراتيجيات الاتصالية والأهمية التحريرية للعقل (مع هابرماس وآبل) وترفض المركزية الأوروبية وادِّعاء عالمية العقل الحديث (مع مفكري ما بعد الحداثة ...)، وتلتزم ببناء خطاب فلسفة نقدية تنطلق من الخارج (مع ماركس ولفيناس، مثلاً) وتفترض مسؤولية ذات طابع عملي– سياسي في مجال إبراز الممارسة التحرُّرية لدى المضطهَدين"[13].**

منتقداً آبل وريكور وهابرماس ورورتي، أوضح دوسِل أن قولهم بأن منعطفاً لغوياً تأويلياً وبراغماتياً أدَّى إلى تحويل موضع اهتمام الفلسفة المعاصرة من قضايا الوجود والوعي نحو اللغة، غير صحيح، لأن هذا التحول لم يكتمل بعد. ويقول إن لحظات التحوُّل اللغوي ما زالت في حاجة إلى استيفاء الوعود التي حملها فكر ماركس، خاصة بالنسبة إلى ما يُسمَّى "العالم الثالث"[14]. ليوضِّح دوسِل عدم الاكتمال هذا، كثيراً ما يناوش في كتبه هابرماس، الأكثر احتفاءً

12 Dussel, Enrique; The Underside of Modernity, Apel, Ricouer, Rorty, Tylor, and the Philosophy of Liberation, (New Jersey: Humanities Press, 1996). p. x.

13 المرجع السابق، ص xi-x.

14 المرجع نفسه، ص xviii.

بفكرة المنعطف اللغوي بين الفلاسفة الأوروبيين المعاصرين، والذي صاغ منها فلسفة العقل الاتصالي.

في سياق عرضه لأطروحة آبل حول صراع الشمال والجنوب، أوضح دوسِل أن منطق استبعاد الأوروبيين لغيرهم، الذي يماثل إقصاء شعوب المستعمرات عن نطاق الإنسانية، يعمل بطريقة ضمنية في فكر هابرماس أيضاً. ويلاحظ أن تمييز هابرماس بين عالم الحياة (life–world) والنظام (system)، يخفي انقساماً يقوم في عالم الحياة يميِّز بين الشعوب التي أُزيحت إلى هامش النظام العالمي، والأمم الغربية التي تحتل مركز النظام. ويشير إلى أن التمييز قائم في مناطق عديدة من العالم، مثل فلسطين، حيث يمارسه الإسرائيليون ضد العرب، وأن الأوروبيين استمروا يمارسونه حتى وقت قريب في جنوب إفريقيا، وما زال يُمارس ضد مواطني أميركا الأصليين وأصحاب الأصول الإفريقية في أميركا اللاتينية[15]. وفي مناقشته لنظرة هابرماس لتاريخ أوروبا الحديث، التي تتَّخذ من النهضة والإصلاح الديني والثورة الفرنسية أساساً حصرياً للحداثة، أوضح دوسِل أن هذه التحولات نتجت عن سيطرة أوروبا الغربية على أراضي وثروات أميركا، وأن التحولات الإيجابية التي شهدتها أوروبا الغربية نتجت عن تغيُّر أوضاعها بعد هذا الحدث المحوري.

لم تكن الجدالات التي خاضها دوسِل مع أولئك الفلاسفة بغير نتيجة. يقول إدواردو منديتا إن نقد دوسِل قاد بعضهم إلى تطوير مواقف مختلفة حول عدد من الموضوعات. فقد توصَّل آبل إلى أن موقفه المعياري يتطلَّب إعادة نظرٍ في منطق بنائه الداخلي، وأن معظم خطابات العلوم الإنسانية، وخاصة الاقتصاد، فشلت في أن تأخذ في اعتبارها حقيقة أن نظاماً قسرياً يتحكَّم بالعالم، وليس علاقات تبادُلٍ حرٍّ لنتاجات حداثةٍ مفتوحة على الجميع. وحسب شرح

15 المرجع نفسه، ص 30.

منديتا لتأثير دوسِل على ريكور، فإن هذا الأخير أيضاً أقرَّ بتباين السياقات التي تنتج عنها خطابات التحرُّر، مبيِّناً أنه بينما كانت أوروبا تقاوم النُظم السياسية الشمولية في شكليها الفاشي والشيوعي، كانت أميركا اللاتينية في ذلك الوقت تعيش هيمنةً تمارسها الولايات المتحدة[16].

على النحو الذي سبق وصفه، ومتنقلاً بين مناقشة الفلسفة والتاريخ، يعيد دوسل كتابة تاريخ الحداثة ناظراً إلى لحظة بدايتها من منظور شعوب أميركا اللاتينية. ويكتب في هذا السياق:

> **"إنَّ الـ (أنا أفكر)، التي عبَّر عنها ديكارت في سنة 1636م، ليست التعبير الفلسفي الأصيل عن الحداثة، فقبلها كان على الـ (أنا أغزو) عند كورتس [القائد الإسباني الذي غزا المكسيك]أن تعيش تجربة المركزيَّة والتفوُّق ليتحقَّق لها اليقين بمركزيَّة الأنا. والتي عُبِّر عنها في المناظرة بين خوان خينيز سبولفيدا، الفيلسوف الحديث الذي برَّر ممارسة عنف الذات الحديثة على الثقافات الأخرى. ومن الجانب الآخر استهلَّ لاس كاساس الخطاب المضاد للحداثة، ليس من أوروبا وإنما من هامش العالم"**[17].

لأن الحداثة بدأت بفعلٍ عنيف رافقته فلسفة تبريرية؛ يقول دوسِل إن تاريخها الذي يرويه المفكرون الأوروبيون يخفي النصف الآخر من الحقيقة، وهو أن الحداثة كانت منذ بدايتها تتضمن إقصاء غير الأوروبيين، الذين لم يكونوا سلبيين في الرد عليها، فأنتجوا فكراً تحرُّرياً تتجاهله اليوم الرواية الأوروبية لتاريخ العصر الحديث، لتعطي أوروبا مكانة مركزية فيه وتُقصي

16 المرجع نفسه، ص xxiv. وكورتس الذي يشير إليه دوسل هنا، هو "هرنان كورتس" (Hernàn Cortés: 1485–1547)، قائد الغزو الإسباني للمكسيك في سنة 1521م، السابقة لتوصُّل ديكارت للكوجيتو بأكثر من قرن. بخصوص علاقة الغزو الإسباني لأميركا بصعود الذاتية الأوروبية والنتائج العالمية لمركزية الذات الغربية، انظر:

محمد عبد الرحمن حسن: **فتوحات: فض وهم التفوق الأوروبي ـغزو أميركا والجنوب والشرق** (الخرطوم: وقف للنشر، 2020).

17 المرجع نفسه، 217.

عنه بقية الشعوب. ومن تصحيح هذه الصورة الخاصة ببداية العصر الحديث والحداثة، يستخلص دوسل حقيقة مُهمَّة، مضمونها أنَّ "إعادة بناء فلسفي كامل لتاريخ الحداثة، من منظور العالم لا من منظورٍ متمركزٍ أوروبياً، أمر ضروري"، ومن هنا يتوصَّل إلى "إن النظام العالمي مسألةٌ فلسفية"، نافياً أن يكون مجرد قضية اقتصادية–سياسية[18].

هكذا توصَّل دوسل إلى أن نقد ماركس للرأسمالية، الذي أسسَ فيه نقد الاقتصاد السياسي على قاعدة الفلسفة، يمثل الأساس الذي يمكن من خلاله فهم علاقات القوى في العالم المعاصر، وهو الذي يزوِّد فلاسفة التحرير بإمكان نقض روابط الهيمنة المستمرة في الوقت الحاضر. ويرى أن تفكير ماركس الذي استبعده الغرب بعد تفكُّك الاتحاد السوفييتي والمعسكر الشرقي، يوضِّح أن تراكم فائض القيمة وتطوُّر رأس المال يمكن أن يتم بطرق عديدة، فقدرة المركز الرأسمالي على الاستمرار في استغلال الشعوب غير الغربية التي تحيا على هامش النظام، هو الذي يدعم استغلال الأفراد لبعضهم في الغرب، ويدير صراع الطبقات فيه. ولهذا، فإن عبارة ماركس التي تقول (لا اقتصاد بلا سياسة)، تصبح عند دوسل (لا سياسة بلا اقتصاد)، ومن هنا يتقرَّر عنده ارتباط فلسفة التحرير بإعادة تنظيم الاقتصاد على المصلحة الجماعية القائمة على أساس أخلاقي، لا على نظرية علمية تدَّعي مكانة عالمية، كما كان الأمر لدى ماركس.

توصَّل دوسِل إلى هذه النتيجة بعد عمل مطوَّل على نصوص ماركس، فقد انكبَّ لعدَّة سنوات على كتاب "رأس المال" وقارن طبعاته الصادرة في برلين وموسكو بالمخطوطات التي كتبها ماركس في فترة متأخِّرة من حياته. ونتيجة لذلك، أصدرَ دوسل كتاباً من ثلاثة أجزاء تحتوي تحليلاً معمَّقاً لتطوُّر أفكار

---

18 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ماركس، مع تعليقات فلسفية دقيقة عليها. وفيها توصَّل إلى أن مساهمة ماركس تكمن في أنه كشف أن أساس القيمة، التي تتراكم في شكل ثروة وتصنع رأس المال، هو العمل الحي. أي أن السلعة هي نوع من الصيرورة والتبلُور لقوة عملٍ حي[19].

حسب رأي دوسِل، فإن هذه الفكرة تُبعِد ماركس عن منهجية هيغل الجدلية وتقرِّبه إلى المنظور الميتافيزيائي للفلسفة المثالية الألمانية، خاصة عند شلنغ، لينفتح الباب على العلاقة بين الفرد والآخرين، بين البشر والعالم، حيث لا يمكن للإنسان أن يتجاوز حدود الآخرين. هنا توصَّل دوسل إلى أنه لا يمكن للسياسة إلَّا أن تأخذ في اعتبارها علاقة البشر ببعضهم بوصفهم منتجين للقيمة، بما أن القيمة تجسيد للعمل الحي. ومرة ثانية يربط دوسِل السياسة بالاقتصاد، خاصة من حيث تأثيرات الاقتصاد العالمي على الأوضاع المحلية للمجتمعات، وهنا تلتقي أطروحته مع أطروحات مدرسة النظام العالمي، خاصة إيمانويل والرشتين وسمير أمين وغوندر فرانك.

بعد هذه المرحلة تحوَّل دوسِل إلى تحليل علاقات السيطرة من خلال دراسة تأثيرات القوة الفاعلة في تداول الخطابات داخل المجتمع. وهذه هي المرحلة التي خاض فيها جدالات مع آبل وهابرماس ولفيناس ورورتي، وغيرهم من المفكرين المعنيين بفلسفات اللغة والتواصل والتداولية، مركزاً على واقع أميركا الجنوبية. وتظهر عنايته بالممارسة السياسية في مشاركته المستمرَّة في مناقشة دوافع وأهداف الحراكات الشعبية في بلاد أميركا الجنوبية، وتطويرها إلى

19 هذه الطريقة التي توصل إليها ماركس في التفكير، حسب رأي دوسل، أقرب إلى فلسفة شلنغ في فهم العالم بوصفه "آخرية" (otherness) بالنسبة إلى الرب، حيث هُويَّة المتطابق وغير المتطابق (the identical and the nonidentical) يتم استبدالها بلا هوية (nonidentity) المتطابق واللَّا متطابق. انظر:

Dussel, Enriqe: *Beyoud Philosophy: Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology,* (New York: Rowman & Littlefield, 2003). 8.

أطروحات واضحة تلقى ترجمة عملية لتحقيق مطالب المواطنين الأصليين في الاحتفاظ بأراضيهم، وحصول المهمَّشين والفقراء على حقوقهم الأساسية. وهو يحرص بشكل خاص على ربط تلك النضالات بالسعي إلى تغيير علاقة الشمال بالجنوب، وتحديداً من زاوية سيطرة الولايات المتَّحدة على شعوب أميركا الجنوبية عبر قوة السياسة والاقتصاد.

منطلِقاً من تحليل الأوضاع المعاشة لمواطنيه وممارساتهم الحيَّة، يصوغ دوسِل أفكاره الفلسفية في حقول الأخلاق والسياسة والمجتمع، ولهذا عدة شواهد. ففي تعليق له على ثورة (الزاباتيستا)، التي اندلعت في سنة 1994م احتجاجاً على تأثيرات العولمة ونزع أراضي المواطنين الأصليين، استخلص دوسِل من المعرفة المحلية لشعب المايا في أميركا ثلاثة معايير للصدق الأخلاقي يمكن تطبيقها في مجال ممارسة السلطة. المعيار الأول هو الكرامة، ومضمونه أن كل فعل يجب أن يصون كرامة الذات الأخلاقية. والثاني هو معيار الحياة، ومضمونه أن كل فعل يجب أن يدعم إعادة إنتاج الحياة واستمرارها. والثالث معيار الجماعية، ومضمونه أن كل فعل إنساني يجب أن يجد تضامناً جماعياً. ومن هذه المعايير التي ترسم صورة مختلفة للنظام السياسي المرغوب لدى شعب المايا، الذي عُرف بحضارته العريقة التي استمرت عدة قرون قبل أن يدمِّرها الأوروبيون، يتوصَّل دوسل إلى أن نظام الدولة القومية الأوروبية الذي فُرض على شعوب أميركا لا يستجيب لتطلعاتهم التي تقوم على احترام كرامة البشر دون تمييز بينهم. ويقتبس الفقرة التالية من البيان الذي أصدره المواطنون وهم يعانون قسوة وعنف الحكام من أبناء الغزاة الأوروبيين:

"إن كلمات الحقيقة التي تصدر من عمق تاريخنا ستحارب بكرامة على شفاه زعمائنا ... لن نتضرع من أجل الصفح أو الرضا! لن نسأل منحنا ملاجئ، ولا الفتات الذي يتساقط من الموائد المتخمة للأقوياء! وبدلاً عن ذلك سنعمد إلى

المطالبة بما هو حق لنا، وما هو مقبول عقلاً لدى الشعب كله: الحرية والعدالة والديموقراطية"[20].

إن توجُّه دوسِل إلى دراسة معارف شعوب أميركا وسعيه لأن يستخلص منها مبادي ومعايير سياسية، وهو عمل يرى فيه المفكرون الغربيون دفاعاً عن فكر المجتمعات التقليدية وعجزاً عن استيعاب الحداثة، لا يختلف في الحقيقة عمَّا يقوم به مفكِّرو الحداثة المعاصرون من استعادةٍ لتراثٍ قديم منسوب إلى عصر النهضة أو التنوير، اللذين يبعدان مئات السنين، وفي الوقت نفسه يتوهَّم أولئك المفكرون أن الحداثة تقوم على قطيعة مع الماضي. ورغم أنهم لا يختلفون في هذا عن الذين يعودون إلى تراثهم من مفكري الجنوب، يدعي المفكرون الغربيون تفوق الفكر الغربي على غيره بزعم حداثته. وبسبب هذا الامتياز المتوهَّم يصف دوسِل فكر الحداثة بأنه استلابي، لأن الإنسان الغربي إذ ينسب إلى تفكيره طابعاً متفوقاً بدعوى "عالميته" فإنه يكشف عن مركزية أوروبية غارقة في نزعة محليَّة ضيِّقة الأفق.

يقول دوسِل إن التراتبية بين البشر التي تسكن صميم الفكر الغربي، والمستمرة إلى اليوم، هي نتاج تصوُّرٍ جعل من تراث الإغريق مِلكاً خاصاً بأوروبا الغربية وفصَلَه عن المجال الحضاري الذي تطوَّر فيه، وهو مجال حضارات شرق البحر الأبيض المتوسِّط (الفينيقية والمصرية والبابلية والآشورية والفارسية). وبعد أن فصل الأوروبيون تاريخ الإغريق ألحقوا به تاريخ الرومان ثم عصر النهضة، لتمتلك أوروبا تاريخاً خاصاً بها يوحي بأنه يسير منذ زمن قديم إلى الأمام بانتظام، صاعداً بثبات نحو العصر الحديث والحداثة.

يبيِّن دوسل إن قفز المؤرخين الأوروبيين على حقبة القرون الوسطى يُراد منه التعتيم على الفترة التي ظلَّت فيها أوروبا معزولة عن العالم بعد تفكُّك

---

20 المرجع السابق، ص 177.

الإمبراطورية الرومانية، حيث ظلَّت تتلقى تأثيرات حضارات الشرق لأكثر من ألف سنة، وهي الفترة التي مهَّدت لدخول أوروبا في العصر الحديث. ففي تلك الحقبة "كانت أوروبا محاصرة بالعالم الإسلامي، وآلت إلى منطقة جغرافية ثانوية وهامشية على الحدود القصوى الغربية للقارة الأورو–آفرو–آسيوية"[21]. ولأنها كانت على ذلك الطرف الهامشي، لم يكن ممكناً لأُممها أن تبلغ أسواق التجارة العالمية التي كانت متركِّزة في أقصى الشرق، ولم يكن أمامها سوى أن تُبحر بعيداً عن بلاد المسلمين الأقوياء لتبلغ مناطق التجارة مع الهند والصين، من جهة غرب أوروبا وليس شرقها. ويقول دوسِل، إن هذه الوضعية الهامشية هي التي دفعت أوروبا، مضطرةً، للتوجُّه نحو الشرق عبر المحيط الأطلنطي، وتحقيق ما سيسمِّيه مؤرخوها (الاكتشافات) الجغرافية. وفقاً لدوسِل، فإن دخول أوروبا العصر الحديث لم ينتج عن تقدُّمٍ علمي بدأ مع عصر النهضة وتابَعه عصر التنوير ثم استكملته الثورة الفرنسية، كما يزعم المؤرِّخون الغربيون، وإنما نتتج عن غزو الأميركتين ونهب ثرواتهما[22].

تتمثل أهمية انتقال دوسل بفلسفة التحرير من نقد الاقتصاد إلى نقد خطاب المعرفة الغربية، في أن إرادة المقاومة في مجال الاقتصاد تواجه صعوبة كبيرة من دون امتلاك معرفة صحيحة بالعالم، لأن ما يميز أوضاع المجتمعات الحديثة هو أن مشكلاتها لا يمكن أن تُحل إلّا في علاقتها بالنظام العالمي. وهنا يظهر اختلاف موقف فلسفة التحرير التي صاغها دوسِل عن موقف مدرسة التبعية حول تغيير العلاقات الاقتصادية بين مركز وهامش النظام الاقتصادي، حيث ترى فلسفة التحرير أن امتلاك إرادة التحرُّر يتطلَّب تحرير العقل أولاً من

21 Dussel, Enrique: 'Europe, Modernity and Eurocenterism', *Nepantla: News from the South*, 1. 3, (2000) 465-478. P. 468.

22 يقول دوسل إن هابرماس يضيف إلى هذه الأحداث الثلاثة، المؤسِّسة للحداثة: تأسيس البرلمان الإنجليزي. وبهذا تكتمل شراكة أمم غرب أوروبا الأربعة في تأسيس الحداثة: إيطاليا وفرنسا وألمانيا وبريطانيا. انظر: المرجع السابق، ص 469.

المعرفة الخاطئة حول الذات والمجتمع والعالم، فالفعل الصحيح يحتاج تصوُّراً معافى عن قدرة الذات على التأثير في العالم، وهذا ما تعيقه المعرفة الغربية. لقد صاغ الفكر الغربي صورة تاريخٍ يرى مجتمعات أوروبا فاعلاً أوحد، أمَّا المجتمعات الأخرى فتظهر فيه كمتلقِّية لإنجازات أوروبا، وهذا التصوُّر هو الذي يغذِّي الخضوع المستمر للغرب من جانب الشعوب الأخرى. وهذا ما دعا دوسل لأن يكتب عدداً من الكتب حول التاريخ من خارج المنظور المتمركز غربياً.

في كتابه (سياسات التحرير: تاريخٌ نقديٌ للعالم)، رسم دوسِل حركة التاريخ البشري بوصفها مسيرة تحرُّر[23]. يبدأ الكتاب بفصلٍ عنوانه "في البدء كانت إرادة العيش"، وهذه العبارة الثاقبة تشرح محتوى الكتاب كله وتفسِّر علاقة فلسفة التحرير بكتابة التاريخ، بما أنها فلسفة يتركز اهتمامها على صون بقاء الإنسان وكرامته. ورغم أن العبارة الإنجليزية هي (the will to live)، ما يوحي بأنها يمكن أن تُترجم إلى العربية بعبارة "إرادة الحياة"، فإن معناها لا يستقيم مع مُراد دوسل منها، لأن الإنسان عنده يجد الحياة وقد مُنحت له كخاصية طبيعة، وبعد ذلك يريد الاستمرار فيها، راغباً أن يعيش. ومن الناحية الأخرى، فإن محافظة الإنسان على حياته تتطلَّب منه أن يصون دورة الحياة عموماً، ويحرص على أن تعيد إنتاج نفسها فيه، لأنه ليس ممكناً له أن يوجد بها ويكون خارجها في الوقت ذاته أي ضدها. بهذا المعنى، لا يكون الإنسان إنساناً إلا بوجوده بين آخرين يستمد منهم وجوده ككائن حي، ولا يستمد منهم فقط "معنى الوجود"، كما يقول بعض الفلاسفة الغربيين. هنا يتجلى التاريخ البشري بوصفه مسيرة كائنٍ واعٍ مدفوع برغبة العيش، ولأن التاريخ في هذه الحالة يوجد أينما وُجد إنسان؛ فإنه لا وجود لبشر خارج التاريخ. وهذه النتيجة تعارض بطريقة مطلقة ادِّعاء الفكر الغربي أن "أوروبا وحدها هي مسرح التاريخ" وأن بقية الشعوب تحيا خارجه،

23 Dussel, Enrique; *Politics of Liberation: a Critical World History,* (London: SCM, 2001).

كما قطع هيغل بذلك في فلسفته التاريخية، وكما يُضمِر معظم المفكرين الذين جاءوا بعده. وهنا، حيث يرتبط نقد الحداثة بنقد التصوُّر الغربي للتاريخ الحديث، يفارق دوسل كل مفكِّري الشمال من نُقاد الحداثة، ويفارق أيضاً مفكِّري الجنوب الذين يهملون فهم التاريخ، بادئاً بإعادة فهم وكتابة تاريخ العالم.

متجاوزاً التقسيم الأوروبي الثلاثي إلى عصور قديمة ووسطى وحديثة، يرسم دوسِل في كتابه خارطةً تاريخية مركَّبة لتطوُّر الحضارات والفكر، من حيث هي نُظم عالمية متعاقبة. ويبدأ بمرحلة مبكِّرة يسمِّيها النظام الأقليمي (regional system)، ويصفه بأنه مرَّ بعدَّة مراحل، ويضمُّ إلى مرحلته الأولى حضارات وادي الرافدين التي طوَّرت النظام القانوني للدولة، وحضارات وادي النيل وما جاورها، وحضارة الإنكا في أميركا، التي تركِّز اهتمامها كلها على البناء الداخلي للدولة، ولم تكن حضارات غزوٍ وتوسُّعٍ خارجي كبير. في المرحلة الثانية للنظام الإقليمي توسَّعت الإمبراطوريات وظهرت التجارة العابرة للبحار، ونشأ عن تطورها نظام حضاري جديد يسمِّيه دوسِل "النظام متداخل الأقاليم" (inter-regional system)، ضمَّ حضارات الصين والهند والمسلمين والرومان. ويرى دوسِل أن المسيحويَّة (Christiandom)، بوصفها أيديولوجيا دينية للإمبراطورية الرومانية الشرقية، برزت في ظلِّ هذا النظام ونتج عنها غزو الشرق وإخضاع اليهود، وفيه وُلدت الدولة بمفهومها الدنيوي، أي العلماني، وتطوَّر فيه أيضاً النظام التجاري لدى مسلمي الشرق. ويُلاحظ هنا أن مقدِّمات العصر الحديث كلها برزت في الشرق: التوسُّع الكبير في القارات الأخرى، والدولة بمفهومها الدنيوي، وجذور الرأسمالية ممثلة في النظام التجاري المركنتالي. وطوال هذه الفترة كانت أوروبا الغربية على هامش هذا النظام العالمي متداخل- المراكز.

يبدأ تاريخ العصر الحديث المبكِّر عند دوسِل بوصول الإسبان إلى جزر الكاريبي في سنة 1492، ثم الغزو الإسباني للمكسيك بقيادة هرنان كورتس،

الذي جاء ضمن ما يسمِّيه دوسِل "المشروع الإسباني"، ويستخلص من ذلك أن أصل الحداثة يرتبط بعبور الأوروبيين للأطلنطي واجتياح أميركا ونهب معادنها الثمينة من ذهبٍ وفضَّة، والاستيلاء على نتاجات عمل شعوبها. ويرتبط بهذه اللحظة أيضاً بدء النقاش الفلسفي حول العلاقة مع الآخر، وعلى ماذا يجب أن تقوم: القوة أم العدالة؟ وأيضاً يربط دوسل تلك اللحظة المؤسِّسة للحداثة ببدء الحملات الأوروبية لاختطاف واستعباد مواطني غرب إفريقيا، ليشكِّل هذان النمطان من استغلال شعوب أميركا وإفريقيا أساس تراكُم ثروة أوروبا الغربية وتطوُّرها الاقتصادي والعلمي فيما يُسمَّى "العصر الحديث". ويتميَّز العصر الحديث عند دوسِل بظهور نظامٍ اقتصاديٍ عالمي أحادي المركز، بدأ يسود عندما تمكَّن الأوروبيون من تدمير المراكز العالمية المتعدِّدة للتجارة والإنتاج الصناعي، التي كانت تنتشر في الشرق والغرب في حقبة النظام متداخل الأقاليم.

حسب رأي دوسِل، تُشخَّص المعالم الرئيسية للعصر الحديث بأنها تتضمَّن تدميراً للإنسانية يتمثل في: الغزو والاستعباد وتبرير الهيمنة وعقلنتها، وبالنسبة لمواطني أميركا استثارت هذه المعالم المميزة للعصر الحديث دفاعاً عن حقِّ البقاء يتضمَّن: مقاومةً عملية، وفكراً تحرُّرياً، ونقداً للاستعمارية.

إن هذا الوصف التاريخي لتطور أوروبا يفسِّر لماذا ظلّ الفكر الغربي يستبطن دائماً تمييزاً بين الأوروبيين والآخرين، ويبرِّر اضطهادهم، مهما كان مضمون الاتجاه الفكري المعيَّن تحرَّرياً في ظاهره. وعند دوسِل، تبدأ الفلسفة الأوروبية الحديثة مع غزو الأوروبيين لأميركا. مع الفيلسوفَين الإسبانيَّين خوان دي سبولفيدا وفرانسيسكو دي فيتوريا، اللذين يمثلان الطرف المدافع عن الهيمنة، وعلى الجانب الأخر للفترة الزمنية نفسها، يمثل بارتلومى دى لاس كاساس وفيليب بوما دى آيالا بداية فلسفة التحرير.

في هذا الرصد التاريخي، يُلاحظ أن دوسِل لا يقدِّم لنا صورة مسطحة وفقيرة عن تاريخ العالم، سواء الفترات المبكِّرة منه أو لحظاته المتأخرة. وهو لا يتَّخذ من ديكارت بداية للفكر الحديث لأن روايته لتاريخ العصر الحديث تقوم على أكثر من موقع جغرافي: فأُمم أوروبا تجد نفسها في مواجهة شعوب أميركا وشعوب إفريقيا، وشعوب الشرق أيضاً. إنها رواية بمناظير متعدِّدة، تُدير حواراً عميقاً حول علاقة الإنسان بالآخرين وكيف يُفكِّر فيهم وفي نفسه، وهي تربط بداية العصر الحديث بالمواجهة بين فلاسفة السيطرة وفلاسفة التحرير. إنها بداية خصبة وحوارية وليست أُحاديَّة وتتركز في تاريخ منطقة محدودة من العالم، كما في الرواية الأوروبية لتاريخ العصر الحديث. فبما أن التاريخ يتحرك بدافع "الرغبة في العيش" وصون الحياة، لا يمكن أن يوجد غزاة دون أن يُواجَهوا بمن يقاومهم، ولا يوجد فكر هيمنة من دون أن ينهض في وجهه فكر تحرُّر.

في القسم الأخير من كتابه، وهو الأكثر طولاً من الأقسام السابقة، يتناول دوسِل الحقبة التي يسمِّيها المفكرون الغربيون "الحداثة الناضجة" التي تبدأ بالقرن الثامن عشر، الموصوف بأنه "عصر التنوير" في تاريخ أوروبا. وهنا أيضاً يركِّز دوسِل اهتمامه على الجوانب المتباينة لتلك الحقبة، بوصفها تتضمَّن تواريخ لا يمكن أن تُرى إلّا بمناظير مركَّبة. والبؤرة التي تُحلَّل منها هي أميركا الجنوبية، حيث يقف دوسِل ناظراً إلى العالم من زاوية مجتمعه، وليس من موقعٍ يوجد خارج العالم ويدَّعي نظرة "موضوعية". الخلاصة هنا، أن التاريخ لا يمكن أن يُروى إلّا من الموضع الذي يوجد فيه الإنسان الذي يرويه، ساعياً لفهمه في ظلّ أوضاعٍ يعيشها مجتمع بعينه، له ثقافة معينة وخبرة تاريخية محدَّدة.

في فصل عنوانه "معنى إعادة إنشاء التاريخ"، وصفَ دوسِل المَهمَّة التي يضطلع بها كتابه، ولخَّصها في: "تحديد موقع فلسفة التحرير"، أي تحديد الموقع الذي يرى منه فلاسفة التحرير العالم، ويفكرون منه في مهام التحرُّر. فكتب مقارِناً ما قام به في كتابه، بما يقوم به المفكِّرون الغربيون دائماً:

"إن الفلسفة السياسية للمركز (أوروبا والولايات المتَّحدة) تملك نظرةً بالغة المحدودية لمسألة التاريخ. إنها تدرس مجتمعاتها فقط وبطريقة تقليدية، بوصفها نتاجاً لممارساتها السياسية، وتترك جميع الفضاءات السياسية الأخرى مُهملة وغير مستقصاة. ويصبح المرء كالنعامة التي عندما تُهاجَم تخفي رأسها تحت ريشها، إذ يتعامل مع فلسفته السياسية كأنما ينبغي أن تؤخذ فلسفة صالحة لكل العالم. إن مرض المركزية الأوروبية القديمة يقود المرء للاعتقاد بأن خصوصيته المحلية هي العالمية، التي يجب أن تُمرَّر لكل شعوب الأرض، بطريقة ما. إن الرحلة التي قمنا بها، عبر تقسيمٍ للفترات مختلف كلياً عن المألوف، والذي برَّرناه في عدد من أعمالنا، سيسمح لنا بإخراج رأس النعامة واستجلاء آفاق جديدة، غير خائفين من فحص مشكلات تاريخ أميركا، المفيد جداً لأُمم إفريقيا وآسيا، مع أنه لا يطابق تاريخهم الذي يرغبون في معرفته وفهمه"[24].

معمِّماً فائدة نقد الرواية الغربية للتاريخ الحديث، يقتبس دوسِل من المؤرِّخ الهندي رانجيت غُوها قوله إن مهمة التاريخ هي أن يزوِّد الدولة بصورة عن الماضي تسمح لها بتحديد وظيفته، وذلك بأن يعمل التاريخ كسجلّ زمني لمسار نمو المجتمعات وتطوُّرها، رائياً أن الدولة وكتابة التاريخ يشكلان حليفَين في مواجهة سلبية الزمن وعجز المجتمع عن الفعل. وحسب قول غُوها، فإن الإمساك بالماضي يشكِّل الأمر الأكثر جوهرية لكل إستراتيجية.

رسمَ هذا الفصل صورة بالغة الاختصار لفكر فيلسوفٍ معاصرٍ عظيم التأثير على الفكر الأميركي، وعلى فكر الجنوب بوجه عام، وإليه يعود فضل بدء التفكير من خارج المركزية الغربية، التي ظلَّ كثير من المفكرين ينتقدونها ويسعون إلى "تفكيكها" كما يقولون، دون أن يتمكَّنوا من الانتقال إلى مرحلة البناء، بعد النقد والتفكيك. ويُعدّ دوسِل أول من أنشأ معرفة فلسفية وتاريخية لا تستند إلى المصادر الخاصة ببلاد شمال غرب أوروبا، وتحديداً: بريطانيا

24 المرجع السابق، ص 250.

وفرنسا وألمانيا وإيطاليا. إن قدرته على المبادرة والتصدِّي لمهمَّة بناء تاريخٍ عالمي تكون فيه كل الشعوب شريكة في صناعة مسيرة التقدُّم الإنساني، متضامنةً في لحظات السقوط والنهوض، هي التي تثير أملاً في إمكانية الوصول إلى عالمٍ يصون حقَّ العيش الكريم للإنسان.

مع ذلك، لا يخلو فكر دوسِل من تعلُّق بتركةٍ حداثية، ففكرة العالمية تبرز لديه من حين لآخر، خاصة عندما يقدِّم فلسفة التحرير الخاصة به باعتبارها تسعى لتحقيق عدالةٍ عالمية. ورغم أن العالمية التي يعود إليها ليست استعلائية مثل العالمية الغربية الصادرة من أعلى، لأنه لا يتبنى منظوراً تراتبياً لتواريخ ووضعيات البشر وخبراتهم؛ إلّا أنها بكونها تصدر عن منظورٍ يعترف بمحليته، فهي تتجاوز حدودها لتقدِّم نفسها نموذجاً لغيرها من أنماط الفكر المحلي في بلاد الجنوب، وهنا تتصادم الأجندة المحلية لفلسفة التحرير مع تطلُّعاتها العالمية. ومن الواضح أن التاريخ العالمي الذي يقوم على تناسُج التواريخ المحلية، لن يكتمل إلا بأن تكتُب بقية شعوب الجنوب تواريخها من منظورها الخاص، لا من منظور شعوب أخرى، حتى وإن كانت تنتمي إلى الجنوب.

لقد لاحظَ مفكِّرٌ إيراني مهتم بفكر الجنوب، أن عناية دوسِل بالتقاليد الفلسفية المحلية لشعوب أميركا ومحاولة وضعها في مركز تاريخ الحداثة، تُضعف الجانب التركيبي في فكره، الذي يسعى لتقديم فلسفة شاملة[25]. وهذا الضعف مصدره بقاء شيء من الاعتقاد بإيجابية فكرة (العالمية) التي تعدُّ جزءاً أساسياً من المشروع الحداثي، والتي يحتفظ لها دوسل بالتقدير ويمنحها دوراً في تصوُّره لما يصفه بأنه مشروع تحرُّرٍ إنسانيٍ شامل.

25 Tamdgidi, Mohammad H.; 'Editor's Note: I Think; Therefore, I Don't—Tackling the Enormity of Intellectual Inadvertency', Human Architecture: *Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol. 11, no. 1, (2013), xii-xxii. P. xvi. http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol11/iss1/1

أما الشيء الأكثر أهمية، فهو أن فلسفة التحرير عند دوسِل رغم أنها تنتقد فكرة صدور الحداثة عن تاريخٍ أوروبيٍ خالص، فهي لا تقدِّم نقداً لتاريخ العصر الحديث يفضُّ بطريقة جذرية روايته المتمركزة حول سلسلة الثورات التي ترسم مسار تطور أوروبا، الصاعد من عصرَي الإصلاح والنهضة عبر التنوير إلى الثورتين الصناعية والفرنسية، وصولاً إلى لحظة الحداثة في منتصف القرن التاسع عشر، وهي الرواية التي تصنع أسطورة أوروبا (المتفوقة)، والأوروبي بوصفه كائناً رفيع (العِرق).

إن النقلة التي حقَّقها دوسِل بكونه ربطَ النقد الفلسفي بنقد الأوضاع الاجتماعية والسياسية لبلاد الجنوب، ناقلاً إياه من مجال الثقافة إلى ميدان الأوضاع الملموسة والسياقات التاريخية؛ ما زالت بحاجة لأن تُستكمل بفضِّ وهم "الغرب" بوصفه كياناً نقي الهُوِيَّة، خلقته تحولات أوروبية خالصة. وهذا لأنَّ التصوُّر القائم على هذه السردية لتاريخ العصر الحديث، بوصفه صنيعة أوروبية خالصة، هو الذي يعمِّق لدى نُخب الجنوب ومفكِّريه التبعية العقلية، المؤدِّية للتبعية السياسية والاقتصادية التي تسقط فيها دولهم.

العصيان المعرفي وتعلُّم "اللا تعلُّم":
وولتر منيولو

يُعتبَر المفكِّر الأرجنتيني وولتر د. منيولو (Walter D. Mignolo) من أبرز مفكِّري مشروع نقض الاستعمارية، ويتميَّز إنتاجه بالتنوع والشمول، فهو يغطِّي مجالات الفلسفة والتاريخ والأدب والفنون والسياسة. ورغم أنه يصف نقض الاستعمارية بأنها "مشروع"، بحُكم أنها مقيَّدة بهدفٍ واضح يتعيَّن إنجازه، هو وضع حدٍّ للتأثيرات التي تمارسها السيطرة الاستعمارية على العقول، فهو يصفها أيضاً بأنها "طريقة للعيش والفعل" وليست فقط مَهمَّة نظرية. يقول منيولو عن نقض الاستعمارية:

"إنها ليست حقلاً بالمعنى الأكاديمي التقليدي، رغم أنها كذلك بالمعنى الواسع. إنها طريقة يمكن لمن هم داخل وخارج الأكاديميات أن يجدوا فيها ما لا يجدوه في الدولة والمؤسَّسات والبنوك (...) فبمجرَّد أن يعي الناس القصة العالمية المصطَنعة عن الحداثة ومنطق الاستعمارية المحفِّز لوعود الحداثة، فإن الكيفية التي يتم بها الانعتاق من تلك الفقَّاعة تصبح هي الدافع الأساسي لنقض الاستعمارية"[1].

متأثراً بأفكار دوسل، تبنى منيولو أطروحات نقض الاستعمارية بعد صدور كتابه "الجانب المظلم للنهضة"، الذي نُشر في سنة 1995، وحقَّق له شهرة

1 Woons, Marc & Weier, Sebastian (eds.); *Critical Epistemologies of Global Politics*, (E-Book: International Relations publishing, 2017). p. 11.

واسعة. وحسب قول منيولو، فقد اطَّلع بعد صدور كتابه هذا على مقال كيهانو المعنون "الاستعمارية والحداثة/العقلانية"، وكان ذلك في سنة 1992، فتحولت طريقة فهمه للكيفية التي تترابط بها الجوانب السياسية والاقتصادية والثقافية والمعرفية في العالم الحديث[2]. وذلك من حيث استنادها إلى مصفوفات قوى تضبط عمل هذه الجوانب المختلفة على إيقاع انقسام شعوب العالم إلى فئتين: فئة تسكن شمال الأرض وتمثل نطاق الإنسانية، وأخرى تسكن الجنوب وتمثل نطاق ما دون الإنسانية. ولأن منيولو كان مطَّلعاً على المكَّون الثاني لفكر مشروع نقض الاستعمارية، ممثلاً في فلسفة التحرير التي صاغها إنريكى دوسل، نشط منذ النصف الثاني من التسعينيات مع مفكِّري المشروع الآخرين في الجمع بين أفكار كيهانو ودوسل وتطويرها. ومن ناحية أخرى، اطَّلع منيولو على التراث الفكري لحركات التحرير في أميركا الجنوبية وآسيا وإفريقيا، ومثل كل المنشغِلين بتحرير وعي شعوب الجنوب قرأ فانون بعمق.

منتقداً خطاب ما بعد الاستعمار من منظور أميركا اللاتينية، يرى منيولو أن مصطلح "الاستعمار الجديد" (neo-colonialism)، نتج عن الفكر الغربي، وهو لا يرد نشأته إلى الزعيم الغاني كوامي نكروما الذي استخدم التعبير في ستينيات القرن العشرين واصفاً به الشكل الجديد لاستمرار السيطرة الأوروبية الاقتصادية - السياسية على البلاد حديثة الاستقلال. يقول منيولو إن تعبير الاستعمار الجديد صِيغ ضمن خطاب نقدي تطوَّر في الأميركتين عند نهاية القرن التاسع عشر، وكان التعبير يصفَ حُكم الأوروبيين للمواطنين الأصليين بعد ما يُسمِّي (استقلال أميركا)، الذي هو في الحقيقة استمرار للاستعمار الأوروبي للأميركتين بصيغة جديدة تعطي المستوطنين البيض حق أن يصبحوا مواطنين، بزعم أنهم يناضلون لتحرير أميركا من سيطرة الدول الأوروبية.

2 Mignolo, Walter D,; 'Coloniality: The Darker Side of Modernity', https://bit.ly/3ls5PHB. P. 39.

من هنا يميِّز منيولو بين الوعي المضاد للاستعمار الجديد الذي نشأ في الولايات المتحدة وأميركا الجنوبية، والوعي المضاد للاستعمار الجديد الذي نشأ في عموم بلاد الجنوب بعد الحرب الكبرى الثانية، ويفضِّل تسمية هذا الأخير بخطاب ما بعد الاستعمار (post–colonial discourse)، وهو يعتبر التوصيف الذي صاغه نكروما جزءاً من خطاب نقد ما بعد الاستعمار، ولا ينتمي إلى خطاب نقد الاستعمار الجديد، رغم أن نكروما استخدم تعبير "الاستعمار الجديد". وهذا التمييز يُعدُّ مُهمَّاً عند منيولو لأنّه يسمح له بشيئين: فهو أولاً يسمح بتصنيف مفهوم الاستعمار الجديد كنتاج فكري غربي النشأة، وليس إفريقي أو جنوبي، ويسمح له ثانياً بأن يضم خطاب ما بعد الاستغراب، الذي تطوَّر في أميركا اللاتينية لدى فردنانديز رِتامار كما أوضح الفصلِ السابق، إلى صنف جديد من الخطابات برز بعد الحرب الأوروبية الكبرى الثانية، يضع ضمنه خطاب ما بعد الاستعمار. على هذا الأساس يقول منيولو إن خطاب ما بعد الاستغراب وما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة، جميعها مضادة للاستعمار في شكله الجديد، وما يربط بين هذه الاتجاهات الفكرية أنَّها كلها تحاول نقد الاستعمار من موقع التوافق مع أطروحات الحداثة، ولا تحاول فهم الاستعمار بوصفه نتاجاً لمنطق الاستعمارية (coloniality)، التي تشكِّل وجهاً ملازماً للحداثة لا يمكن فصلها عنه. حسب رأي منيولو، فإن كل واحدة من هذه الحركات الثلاث تنتقد وجهاً محدَّداً من الأوجه السالبة التي تشكل تجربة الحداثة/الكولونيالية، بالانطلاق من موقع جغرافي معيَّن.

من حيث محتوى المعرفة الحديثة، يرى منيولو أن منطق تقسيم العمل الفكري ما زال مستمراً في عالم اليوم، وهو يكتسب فاعليته بتغيير لغة الخطاب القديمة التي كانت تقسِّم البشر إلى ثلاث أمم تترتَّب من الأعلى إلى الأدنى حسب ثلاث مراحل للتطور، هي: الحضارة والبربرية والوحشية، وبذلك كانت

تبرِّر غزو الأمم الأوروبية لشعوب العالم الأخرى. ففي فترة ما بعد الحرب الكبرى الثانية قُسِّم العالم إلى ثلاثة عوالم: عالم أول متقدِّم، تمثله الدول الغربية التي تحكمها أنظمة سياسية ديموقراطية، وهو يعدُّ العالم المثالي والطبيعي، وعالم ثان هو كتلة البلاد الاشتراكية التي تحكمها أنظمة شمولية، وهو عالم متقدِّم اقتصادياً وصناعياً لكنه غير متقدِّم سياسياً واجتماعياً، وعالم ثالث متأخِّر صناعياً واقتصادياً وسياسياً واجتماعياً[3]. وهذا التقسيم، الذي يحافظ إلى اليوم على التمييز بين الأوروبيين وغير الأوروبيين بابتكار خطاب جديد، يؤكِّد استمرار البنية العقلية التي صاغت منطق الاستعمارية (coloniality)، ويبيِّن أنها لم يتم التخلُّص منها. فبدلاً من حُجَّة غزو العالم لنقل الشعوب المتوحشة والبربرية إلى مرحلة الحضارة، ستصبح الحُجة الجديدة هي "ضرورة مساعدة" الشعوب المتخلفة لتحقُّق التقدم عن طرق القروض والتنمية التي يُخطَّط لها من الخارج.

يجمع منيولو بين المراحل المختلفة التي تصطنع تقسيمات متنوعة وحُججاً متباينة لضمان استمرار السيطرة الغربية على العالم، ويصفها بأنها تشترك في سمة واحدة تميِّزها عن غيرها من مراحل التاريخ، هي إنتاج معارف مستتبَعة (subalternized knowleges)، ويقصد بها المعارف غير الأوروبية المستبعَدة عن نظام المعرفة الحديثة بذرائع مختلفة (متخلِّفة ولاعقلانية وأسطورية... إلخ).

يصف منيولو الاستعمارية بأنّها الوجه المتمِّم للحداثة، وبهذا يكون ما بعد الاستعمار عنده هو الوجه الآخر لما بعد الحداثة، بما أنهما (ما بعد) لحقبة تاريخية واحدة هي الحداثة/الاسعمارية، ويشتركان في محاولة إقامة موضع المتحدِّث فيما بعد هذه الحقبة، وبالتالي تمديد وجودها في المستقبل. ويرى أن من المستحيل نقد الحداثة كما عند هابرماس، أو تجاوزها إلى ما بعد الحداثة

---

3 المرجع السابق، ص 113.

كما عند ليوتار، إن لم تُنتقد بطريقةٍ جذرية تكشف العمق الذي ارتبطت فيه بممارسات قمع التي شكَّلت أساس استمرار مشروعها. وهو هنا يوافق المفكر البريطاني بول غِلروي (Paul Gilroy) في قول إنه ما لم ينتقد الفلاسفة المعاصرون قبول فلاسفة الحداثة المبكرين لممارسات الاستعباد والاستعمار، فإن الحداثة لن يكون لها أية وعود أو آفاق جديدة تقدِّمها للعالم المعاصر[4].

رغم أن منيولو يجمع بين أنواع النقد المتعدِّدة للحداثة، فهو يرى أن لكل منها ما يميزه بحسب خبرته التاريخية في تصديه للأوجه السالبة للحداثة، حيث يستند بول غِلروي إلى خبرة استعباد الأوروبيين لمواطني غرب إفريقيا، وهومي بابا يستند إلى خبرة غزو بريطانيا للهند، وإنريكى دوسل يستند إلى خبرة غزو الإسبان والبرتغاليين لأميركا الجنوبية. وهنا يبرز البُعد المحلي لمفهوم نقض الاستعمارية.

يقسِّم منيولو النقد الذي مارسه حتى الآن مفكرو الجنوب لعملية الاستتباع المعرفي إلى نوعين: نوع ينتقد محتوى فكر الهيمنة، أي الأفكار التي يبثها، ونوع ينتقد الشكل الذي تتخذه تلك الأفكار، أي أدواتها ولغتها ومنطق خطابها. ويقول إن مفكِّري أميركا الجنوبية مارسوا النوع الأول ولم ينتقلوا إلى النوع الثاني، الذي كان فانون قد استهلَّه. وبوصفه متمهِّناً في مجال علم العلامات (السيموطيقا semiotics ، أو السيميولوجيا semiology)، فهو يطابق بين ثلاثة مستويات لإنتاج الفكر والمعرفة المعاصرة وثلاثة مستويات في النظم العلامية. يمثل فكر الحداثة/الاستعمارية النظام الأول للعلامة (first order)، أي النظام المؤسِّس للمعرفة الاستعمارية، أما المستوى الثاني فهو نقد الأفكار التي ينتجها هذا النظام، وفي المستوى الثالث يأتي نقد المفاهيم التي تنتج الأفكار، وهو نقد يتَّخذ من لغة النقد وخطابه موضوعاً أساسياً. وهذا المستوى الأخير هو الذي

4 المرجع نفسه، ص 121.

يكشف عن المنطق العميق لبنية الفكر الاستعماري، بغضِّ النظر عن محتوى الأفكار. إن أفكاراً مثل الحرية، والحقيقة، والعالمية، وحقوق الإنسان، طُرحت في وضعية تاريخية معينة بواسطة متحدِّث معين، لخدمة أغراض بعينها. وهي ليست أفكاراً تستحق أن تُناقش لمجرَّد أنها تشير إلى معان جيدة، فنظام الخطاب الذي يحملها كان يهدف لخدمة وضعية معينة صيغ فيها. ومن هنا أهمية الانتقال إلى المستوى العميق في نقد فكر الحداثة/الاستعمارية.

يدعو منيولو للانتقال من مناقشة الأفكار إلى فحص الموضع الذي يُنتَج منه الخطاب (the locus of enounce)، لأنه لا يُجدي الدفاع عن نتاج مثقفي الجنوب إن كانوا يفكرون من الموضع ذاته الذي يفكر منه مثقفو الشمال. وهو يحلِّل خطاب فكر الشمال مستخدماً مفهوم "استعمارية القوة" (coloniality of power) الذي صاغه كيهانو ليطوِّر دوره في تشخيص الواقع، وفهم فكر الجنوب.

يركز منيولو على مساهمات اثنين من مفكري أميركا الجنوبية هما إدوارد غليسانت وإنريكى دوسل. ويرى أن مساهمة دوسل تماثل مساهمة المفكر الهندي ديبش تشاكربارتي من جهة أنها تزيح أوروبا لتفسح للجنوب مكاناً، متوصِّلاً إلى أن المناطق الهامشية للحداثة كانت شرطاً ضرورياً لنشأتها وتطورها، فالمركز لا يتحدَّد إلا بمحيطه. وكما اقترح دوسِل فكرة الحداثة العابرة (Trans–modernity) كذلك اقترح تشاكرابارتي فكرة التاريخ العابر للنُظم (transdisciplinary History) ليربط تنوُّعات التواريخ المحلية ببعضها كساحات متقاطعة.

رغم تأثيرها العميق في فكر نقض الاستعمارية فإن مساهمة كيهانو لا تختلف، حسب رأي منيولو، عن مساهمة تشاكربارتي في إعطاء أوروبا مكانة متقدمة في الفكر العالمي. ويلخِّص موقفه من مساهمة مدرسة التابع كما يمثلها تشاكرابارتي، في أنها تعمل من داخل مقولات الفكر الغربي وموضوعاته: الحداثة، العالمية، العقلانية، إلخ، فلا تنتقد نوع التفكير الذي تقود إليه، والذي

يبقى دائراً حول ما اختاره وحدَّده الفكر الغربي. ويقول إن الحل هو التفكير من خارج حدود وانشغالات المؤسَّسة الأكاديمية للتخلُّص من وهم الاعتقاد بأن "المعرفة الصحيحة" هي تلك التي تنتجها عقول متماثلة التفكير. ويرى أن المعرفة لا تُنتج من داخل أنظمة مغلقة بقدر ما أنها تنشأ خارج الأنظمة، أي من تخومها، فهي دائماً فكر تخوم (border thinking)، وليست فكراً ينتشأ عن التمييز بين كيانات وجودية، كما في التمييز الديكارتي بين الجسد والروح، الذي ساد الفكر الغربي كله[5].

يلخِّص منيولو وضعية الفكر المعاصر بأشكاله المختلفة في أنه يتميَّز بصفتين عمَّا كان سائداً حتى منتصف القرن العشرين. الصفة الأولى أنه يصدر من خارج الغرب، والصفة الثانية أنه يبيِّن أن أزمة الحداثة هي أزمة متجدِّدة تعيد إنتاج نفسها في كل اللحظات الي تمرّ بها، كما تمثلها لحظات ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة والعولمة، وغيرها. وهو يستخدم مفهوم "الاختلاف الاستعماري" (colonial difference) بمعنى الاختلاف الناتج عن العلاقة التاريخية مع قوى الاستعمار وعن الموقع الجغرافي، بما أن العالم انقسم مع بداية الحداثة إلى شمال يحتلّ مركز النظام العالمي، وجنوب مهمَّش. ضمن هذه العلاقة لا يسع الجنوب إلا أن يحاول استعادة مكانته في عالم تحكمه علاقات الاستعمارية، وتسند المعرفة المتداولة فيه تلك العلاقات وتدعمها. بمعنى آخر، يوحِّد مفهوم الاختلاف الاستعماري بين دور التاريخ والجغرافيا في تحديد مضمون الفكر الذي ينطلق أصحابه من تراثات وثقافات تستهدف نقض الاستعمارية، ويقترح منيولو لهذا الترابط بين التاريخ والجغرافيا، فيما يخص المعرفة، مصطلح "الجغرافيا–السياسية للمعرفة" (Geopolitics of knowledge)[6].

---

5 المرجع السابق ص 209.

6 Walter D. Mignolo; The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Diference, *The South Atlantic Quarterly, vol.* 101-1, (Winter 2002) 59-96.

توسَّع مفهوم "الاختلاف الاستعماري" عند منيولو نتيجة حوار أداره مع دوسّل، الذي كان قد اقتراح مفهوم تخطِّي الحداثة (transmodernity)، وقال إن للنقد ما بعد الحداثي دور مُهم في إعادة فهم الحداثة رغم عدم كفايته، لأنه يتجاهل حقيقة أن الحداثة حدثُ كوني نتج عن تشارُك معظم الأُمم لحظة نشأتها، وأنها ليست أبداً حدثاً أوروبياً خالصاً، كما يعتقد المفكِّرون الغربيون. بفضل مفهوم الاختلاف الاستعماري، جمعَ منيولو كل الذين ينتقدون الحداثة دون أن يعطوا نقد الاستعمارية دوراً في مشاريعهم النقدية، ووضعهم في طرف واحد مقابل الذين ينتقدون الحداثة مع إعطاء ارتباطها بالاستعمار دوراً مُهمَّاً في نشأتها. وعنده، لا يتضمَّن الطرف الأول أولئك الذين يفكِّرون فقط من موقع المركزية الأوروبية، ولكنه يتضمَّن بعض الذين أسهموا في إغناء مشروع نقض الاستعمارية دون أن يكونوا جزءاً منه، مثل إيمانويل والرشتين (Immanuel Wallerstein) من مفكِّري مدرسة النظام العالمي، وسلافوي ژيژك (Slavoj Žižek) من نقاد المركزية الأوروبية اليساريين. فالتفكير من موقع الفكر الغربي، بحسب منيولو، لم يعد ممكناً في الوقت الحاضر، لأنه يعني إعادة إنتاج "عمى المركزية الإثنية" التي تجعل من الصعب جداً، إن لم يكن مستحيلاً تماماً، إنتاج فلسفة تحرُّرٍ شاملة، حسب رأيه[7].

هنا يصبح الاختلاف الاستعماري حدّاً تتوقَّف عنده الفلسفة الغربية، وتظهر بعده أنماط تفكير محلية عديدة كان الفكر الغربي يسعى دائماً لقمعها. وبحسب تعبير منيولو، ففي الفلسفات التي تفكِّر من موقع الاختلاف الاستعماري:

"تظهر خبرات تهميش تاريخية لا تتوافق مع الوضع الذي أنتجَ الفلسفة الإغريقية وأتاحَ انتشارها لدى الأمم الأوروبية التي برزت مع الثورة الصناعية والثورة الفرنسية. فقد استُهِلَّت هذه الفلسفات الجديدة بواسطة مفكرين مثل

---

7 المرجع السابق، ص 65.

فرانتز فانون، ريجوبرتا منتشو، غُلوريا إنزالدوا، سوبراماني، عبد الكبير الخطيبي، إدوارد غليسانت، وآخرين غيرهم"[8].

يقول منيولو عن هذا الفكر الجنوبي، إنه حيثما تميزت التجربة الاستعمارية بالكثافة، تميَّز الفكر الذي ينتقدها بالثراء المعرفي والقدرة على إنتاج استبصارات عميقة حول الوضعية الاستعمارية، كما في فكر فانون. بالطبع لا يرتسم الاختلاف الاستعماري في المعرفة الساعية لنقض الاستعمارية فقط، ولكنه يظهر في جانب المعرفة الاستعمارية نفسها، التي تسعى لتمييز نفسها على الدوام عن غيرها. ففانون لم يُؤخذ في الغرب، ولن يُؤخذ، حسبما يقول منيولو، كفيلسوف، لأن نظام الترتيب الزمني للفكر الغربي يقوم على الربط بين مراحل التاريخ الأوروبي في ذات الوقت الذي يقوم فيه بفصل المناطق الأخرى عن بعضها، وعن أوروبا، على أساس جغرافي. فمنذ عصر النهضة استُبعِدت جميع قارات العالم من حلقات التاريخ، إلّا أوروبا. وهكذا فإن منطق إقصاء المعرفة المعنية بنقض الاستعمار يقوم على أساس تاريخي- جغرافي يسكن نظم المعرفة الغربية منذ بدايتها[9].

في العقد الثاني من الألفية الثالثة طرأ تحول في فكر منيولو، من جهة نظرته إلى الموضع الذي يفكر منه، فلم يعد يفصل نفسه بوصفه أرجنتينياً عن وجوده في الولايات المتِّحدة، التي يعمل في جامعاتها. ففي مقدِّمة كتابهما المعنون (في نقض الاستعمارية)، أشار وولتر منيولو وكاثرين ولش إلى ارتباط تفكيرهما بالموضع الذي يفكران منه، فكتبا: "إننا موجودون حيث نفكِّر، وتفكيرنا يدفعه تاريخ الأميركتين (بما فيها الولايات المتَّحدة) وجُزر الكاريبي، منذ القرن السادس عشر، مع الظهور المبكِّر لنسيج الحداثة/

---

8 المرجع نفسه، ص 66..

9 المرجع نفسه، ص 67

الاستعمارية"[10]. ويقولا إن الأفق الذي يتطلَّع إليه فكر نقض الاستعمارية هو انتهاء الحداثة التي ستنتهي معها الاستعمارية، وعندها سيكون فكر نقض الاستعمارية نفسه قد انتهى، بما أن الاستعمارية ستكون قد نُقضت[11].

شكَّل مفهوم "الجغرافيا السياسية للمعرفة" (geopolitics of knowledge) الذي صاغه منيولو، واحداً من المفاهيم التي استُقبِلت بحماس من جانب مفكِّري نقض الاستعمارية، مثل كثير من المفاهيم الأخرى التي يتداولونها. ويُلاحظ على عمل هؤلاء المفكِّرين سرعة تبنِّي وتطوير وتوسيع دلالات المفاهيم التي ينتجونها، وربما لهذا السبب يصفون جهدهم هذا بأنه "مشروع" ويرفضون وصفه بأنه اتجاه فكري أو فلسفة، أو مجال بحث أكاديمي، كما هو حال دراسات ما بعد الاستعمار. رغم أنهم وجدوا احتفاءً كبيراً في الأكاديميات والمؤسسات البحثية الغربية عامة، وفي الولايات المتَّحدة بوجه خاص.

حسب منيولو، ليس نقض الاستعمارية مَهمَّة أكاديمية، وإنما هو شأنٌ يومي. وهو لا يخصُّ مفكِّري المشروع أنفسهم إلّا بقدر ما يعبِّرون عنه في مجال الفكر، لأن نقض الاستعمارية كان، وما زال، ممارسة مستمرّة لدى جميع الشعوب التي تعرّضت للاستعمار، والتي تجدِّد اليوم أساليب مقاومتها لأن الاستعمارية نفسها مستمرّة في تجديد أساليبها. بسبب هذا التصوُّر، الذي يضع نقض الاستعمارية على مستوى الممارسة اليومية، يحرص مفكرو المشروع على تداول أفكارهم والبقاء في حال تفكير جماعي مستمر، وتبدو فكرة "ورشة العمل" هي الأقرب لوصف طريقة عملهم وتطوير مساهماتهم، ولذا يُلاحَظ على المفاهيم التي يبتكرها هذا أو ذاك من مفكِّري المجموعة سرعة تسرُّبها إلى كتابات الآخرين. ورغم السمات المشتركة بين أفكارهم، فإن اختلافاتهم تبدو

10 Mignolo, Walter D. and Walsh, Catherine: *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, (Durham and London: Duke University Press, 2018). P. 2.

11 المرجع السابق، ص 4.

واضحة، ولا يخفى على المعنيين بتتبُّع فكرهم تبايُن طُرق توظيفهم للمفاهيم، كما سيتَّضح فيما يلي.

يشكِّل نقد منيولو لفكرة الكونية (cosmopolitanism) جزءاً مهمَّاً من جهده في مجال النقد الفلسفي. مركزاً عمله على نصوص كانط، الذي يعتبر المدافع الأبرز عن فكرة الإنسان الكوني، سعى منيولو إلى توضيح أنه من غير الممكن الدفاع عن مبادئ العدالة والمساواة في عالم يتمسَّك بفكرة الكونية كما صاغها الفكر الغربي، لأنها تعني كونية الفكر القائم على العقلانية الأوروبية، التي هي نمط مخصوص من العقلانية المرتبطة بالمصلحة المباشرة. وبعد أن يعرض أفكار كانط بطريقة نقدية، يقول منيولو:

"... كانت (الكونية)، سواء أُرِيد ذلك أم لا، مشروعاً للتوسُّع الغربي (وهو ما نصفه اليوم بالعولمة) طُبِّق عن طريق (رسالة نشر الحضارة) أكثر ممَّا طُبِّق عبر اقتصاد السوق الحرّ، والديموقراطية في مجال السياسة. وبهذه الطريقة، فإن المُثل الكونية الكانطية كانت توسُّعية، كما كانت مسيرة أواخر القرن العشرين التوسُّعية تتقدَّم عبر التجارة الحرّة والقواعد العسكرية و(نشر الديموقراطية)"[12].

بالنسبة لمنيولو، لا يعبِّر فكر كانط عن الكونية، وإنما يعبِّر عن تصوُّر محلِّي لها، يخصُّ أوروبا. وعنده لا توجد علاقة بين فكرة الكونية وإعلان حقوق الإنسان والمواطن (Rights of Man and Citizen)، فبينما تنتمي الأولى إلى حقبة التوسُّع الخارجي الأوروبي، فإن الثانية تنتمي إلى حقبة بناء الدولة القومية الأوروبية. ويقول منيولو إن الربط بين هاتين المرحلتين تمَّ مؤخراً جداً، فقد حدث ذلك في سنة 1948، مع صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (Universal Declaration of Human Rights)[13]. والحقُّ مع منيولو، فقد كان الإعلان الأول معنيَّاً بحقوق الرجل الأوروبي تحديداً (Rights of Man) ، أكثر

12 Mignolo, Walter D.: ‘Cosmopolitan Localism: A decolonial Shifting of the Kantian Legacies’, *Localities*, vol. 1 (2011), 11-45. P. 13.

13 المرجع نفسه، ص 14.

من عنايته بحقوق غير الأوروبيين أو حقوق النساء الأوروبيات، بينما قُصِد بالثاني حقوق عموم البشر (Human Rights).

مستفيداً من نقده لفكرة عالمية التاريخ، ومنطلِقاً من تعريفه لتاريخ أوروبا الحديث بأنه "مجموعة تواريخ محلية لعدد من بلاد شمال غرب أوروبا"، انتقد منيولو تصوُّر هابرماس لتاريخ المعرفة الغربية، كونه يراه تاريخاً للمعرفة الإنسانية ككل، ولأن هابرماس يربط إنتاج المعرفة بالمصلحة، فإن تصوُّر الأوروبيين لمصلحتهم يُرى عنده ممثلاً لمصلحة الإنسانية في عمومها. وبهذا المعنى فإن توافُق هذه المعرفة مع مشروع الحداثة/الاستعمارية يكون مبرَّراً، بادِّعاء أنه يخدم مصلحة الإنسانية كلها، لا مصالح أمم أوروبا وحدها، المتجسدة في لحظات تاريخية بعينها، والتي تخدمها ممارسات محدَّدة. ينقل منيولو عن هابرماس قوله: إن عصر التنوير استطاع عبر التأمُّل النقدي في ثنائية المعرفة والمصلحة أن يتوصَّل بطريقة جدلية إلى فكرٍ تحرُّري عالمي، ويلخِّص قوله فيما يلي:

"فقط في مجتمعٍ حرٍّ، تم التوصُّل فيه إلى حرِّية أفراده واستقلالهم الذاتي، يمكن التوصُّل إلى تطوير ممارسة حوارية غير تسلُّطية، ذات طبيعة عالمية، حيث جميع الذوات التي تدخل في حوار تكون متماثلة، ومنها تُشتَق قابلية الاجتماع"[14].

معلِّقاً على هذا الرأي لهابرماس، يقول منيولو إن هابرماس بكونه يقيِّد مصلحة الأنسانية بمشروع تحرُّر أوروبي يمرُّ من تاريخ الأغريق عبر عصر النهضة والأصلاح الديني صاعداً نحو عصر التنوير والثورة الفرنسية؛ فهو يبتعد عن الأساس الذي انطلق منه، وهو ارتباط المعرفة بالمصلحة، التي لا توجد إلا في أشكال اجتماعية ملموسة وأوضاع تاريخية معينة. وبما أن العالم الحديث في وضعه الملموس كان منقسماً دائماً، ولم يكن واحداً أبداً، يخلص

14 Mignolo, Walter D.; Local …, P. 146.

منيولو إلى أن سعي هبرماس لإعطاء التاريخ والمعرفة الأوروبية طابعاً عالمياً، يتوافق مع فكرة النظام العالمي الذي يُدار من أوروبا التي تتحدَّث باسم الإنسانية خدمةً لمصالحها[15].

إن نقد منيولو لهابرماس من جهة إعطائه التواريخ المحلية الأوروبية مكانةً عالمية، لا يحقِّق مطلب نقد منطق الاستعمارية، والذي حدَّده منيولو بتجاوُز محتوى الأفكار والتوصُّل للكشف عن منطق الاستتباع المعرفي. إن ما يجب استهدافه في الفكر الأوروبي ليس كونه يُضفي طابعاً عالمياً على صيغه المحلية، وإنما يجب استهداف السردية التي صاغها حول التحولات المفصلية في تاريخ أوروبا بوصفها تاريخاً عالمياً. فإن أُجِيز تاريخ أوروبا بوصفه مركزاً لتاريخ العصر الحديث في العالم ككل، فإن نتاجات هذا التاريخ ستتشكَّل، بالضرورة، مركزاً لنتاجات العالم الحديث في كل المجالات من فكر وعلم وفن ومجتمع واقتصاد ... إلخ، بالتالي تكون تاريخاً للعالم كله. أما إذا ثبت أن السردية الأوروبية تماثل سرديات الشعوب الأخرى عن تواريخها المحلية، فإن فكرة "عالمية تاريخ الحداثة" تصبح في مهب الريح.

مثله مثل غيره من مفكِّري نقض الاستعمارية، لا ينتقد منيولو التصوُّر الأوروبي لنشأة أوروبا الحديثة الذي يُكسبها امتيازاً على تواريخ الأمم الأخرى، إذ يصوِّره مسيرة تقدُّم صادرة عن ذات خالصة لا تستند إلا لتراث منطقة شمال غرب أوروبا، وتستبعد كل دول العالم، بما فيها شرق أوروبا وجنوبها. إن التسليم بصدق قصة انبعاث أوروبا من ذاتها وتوصُّلها إلى الحداثة، والاكتفاء بنقد مزاعم عالمية الفكر الفلسفي الأوروبي، لا يبلغ المستوى العميق الذي اقترحه منيولو لنقض الأساس الذي تقوم عليه أسطورة الحداثة/الاستعمارية، والذي تستمد منه سلطتها على فكر الجنوب.

---

15 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

فيما سبق، يُلاحَظ أن السمة الغالبة على فكر منيولو أنه فكر ضدِّي، أي أنه يبني مواقفه بالضِّد من، أو بالانحراف عن، مواقف المفكِّرين الغربيين. فبوضع فكرة الكونية عند كانط ضد المعرفة المحلية يتوصَّل إلى تمايُز السياق الذي تطوَّر فيه فكر الحداثة عن السياق الذي تطوَّر فيه فكر نقض الاستعمارية. وأيضاً يدعو إلى فكر عالمي متعدِّد المراكز (pluriversal) مقابل الفكر الغربي العالمي الأحادي المركز (universal). وعلى نحوٍ مماثل يدعو إلى "عصيان معرفي" مضاد لعولمة المعرفة الغربية، فيكتب:

"إننا، نحن الذين نحيا في التخوم، ونفكِّر منها، في طريقنا إلى فكِّ الارتباط، ولكي تتمكن من فك الارتباط فأنت بحاجة لأن تقوم بعصيانٍ معرفي ... وبتعبير آخر، فإن تفكير التخوم هو الشرط الضروري لتفكير نقض الاستعمارية"[16].

مثل رفاقه في مشروع نفض الاستعمارية، يركِّز منيولو على مناقضة الفكر الغربي. وبما أنه يريد أن يفكّ ارتباطه به قبل أن تتكوَّن لديه معرفة وافية بنظام المعارف المحلِّية لشعوب أميركا الجنوبية؛ يجد منيولو نفسه أمام موضوعات ومفاهيم تشكَّل معظمها بواسطة التفكير الغربي، لأن دراسة الإنسان والمجتمع لا تملك خارج المعرفة الغربية وجوداً يسمح بالردِّ على أطروحاتها المؤسِّسة للحداثة. وهنا يجد العصيان المعرفي معناه، حيث يمتنع الذين يفكِّرون من منظور أميركا الجنوبية عن الدخول في حوار مع الفكر الغربي، لأنه بكونه يشكِّل التراث الأكثر تنظيماً وجاهزية حول أسئلة الحداثة، فهو يهدِّد بابتلاع جميع أشكال المعرفة الأخرى. إن السؤال الحقيقي والعميق الذي يجب أن يواجهه منيولو هو: ما مصادر المعرفة التي يمكن بها خوض جدال مع الفكر الغربي حول قضايا الحداثة والعولمة، بما أنَّ فكّ الارتباط

16 Mignolo, Walter: 'Geopolitics of Sensing and Knowing: On (de)coloniality, border thinking, and epistemic disobedience', *Confero*, vol. 1, no. 1, (2013) 129-150. p. 137.

يقتضي وجود فكرٍ مغاير يُستندُ إليه بعد مفارقة نظام المعرفة الغربية؟ بمعنى آخر: هل يكفي الفعل السلبي والمنطق الضدِّي القائم على العصيان؟ أم لا بدَّ من فعل إيجابي يستهدف إنتاج وبناء معرفة نظامية؟

إن هذا السؤال لا يجد إجابة لدى منيولو المنشغل بتوضيح قصور الفكر الغربي أكثر من الانشغال بإنتاج معرفة جديدة. وهذه السمة تبرز عند كثيرين من مفكري نفض الاستعمارية وهي تثير السؤال التالي: ماذا بعد نقض الاستعمارية؟ ما طبيعة المعرفة ونوع المصادر التي ستزودنا بخيارات لا تقوم على تقاليد السيطرة؟ إن التوقُّف عند نقد الحداثة/الاستعمارية وعدم الإنتقال إلى نقد النظام الحضاري الشامل الذي وُلدت فيه، لا يشكِّل نقلة جذريَّة في مسار فضِّ الاستعمارية.

استعادة المعارف المحلية:
كاثرين ولش

كاثرين ولش (Catherine Walsh) مفكِّرة وناشطة من الولايات المتَّحدة، نشأت بين شعوب أميركا الجنوبية وعملت في الإكوادور لفترة طويلة، وهي حالياً ناشطة بين مجتمعات الشعوب الأصلية وذوي الأصول الإفريقية في مجال إحياء واستعادة نُظم المعرفة المحلية، وإعادة بناء الدولة على أسس الخبرات والثقافات الوطنية. بدأت كاثرين نقد مسلَّمات الفكر الغربي منذ وقت مبكِّر، ففي أطروحتها لنيل درجة الدكتوراه في مجال التربية من جامعة ماساتشوستس بالولايات المتَّحدة، التي قدمتها في سنة 1984 بعنوان (بناء المعنى في لغةٍ ثانية: استحضار الظرف الاجتماعي- الثقافي)، جمعت كاثرين بين اللسانيات الاجتماعية وعلم النفس في سياق التشديد على دور "الذاكرة الدلالية" في تنظيم المعنى لدى الطفل عندما يبدأ اكتساب اللغة. ومنذ تلك اللحظة أعطت السياق الذي يتم فيه تعلُّم اللغة الثانية دوراً جوهرياً، يستلزم حرِّية إضفاء المعنى من جانب الطفل على ما يسمعه، وما يردُّ به من جُمل[1]. وكان هذا التصوُّر للمعنى، بوصفه نتاج خبرة تفكير تتبني على أرض الواقع، وليس ملَكة فطرية تنشأ عن تحليل القواعد كما يعتقد تشومسكي، هو الأساس الذي ستبني عليه كاثرين نقدها للعقلانية الغربية، وانطلاقاً منه ستطوِّر ربط الفكر بالخبرات المعاشة، الأمر الذي سيميزها بين مفكِّري نقض الاستعمارية الذين تعمل بينهم.

---

1 Walsh, Catherine E.: "The construction of meaning in a second language: the import of sociocultural circumstances", Doctoral Dissertation (1984). pp. 25-28. https://scholarworks.umass.edu/dissertations_1/4149
شوهد بتاريخ 21/10/ 2021

إن مفكِّري نقض الاستعمارية رغم اتفاقهم على أساسيات نقد السيطرة، إلّا أنهم، مثل كل جماعة أخرى، لا يتبنَّون مواقف سياسية متجانسة، ولأن كاثرين ناشطة سياسية واجتماعية، بجانب اشتغالها بالعمل الفكري، فإن معرفة رأيها السياسي يكتسب أهمية لأنه يُظهر ارتباط فكرها بالممارسة ومواجهة الواقع. وهي مثل وولتر منيولو، تعارض دول أميركا الجنوبية التي تتبنَّى سياسات يسارية، وتصفها بأنها في الحقيقة تتبع نظام تنميةٍ رأسمالية تتَّجه إلى تدمير الطبيعة من أجل التطور الصناعي وزيادة الثروة، وأنها تفعل ذلك باسم تنمية المجتمعات الشعبية وبناء الاشتراكية. وفي كتابٍ مشتركٍ لها مع منيولو يقولا:

"اليوم، تُبنى النزعات القومية اليمينية على الجانب المظلم للعولمة التي تنشرها الليبرالية الجديدة، والدول المسمَّاة تقدُّمية (الإكوادور، وبوليفيا، وفنزويلا) تقوم بتطوير رأسمالية تنتمي إلى القرن الحادي والعشرين وِفق سياسات واقتصاد يدمِّران الأرض والكائنات والمعارف، التي يسمِّيها الكثيرون الأرض–الأم. وفي الوقت الذي تبدو فيه سياسات الجناح اليميني الليبرالي الجديد و[الجناح] التقدُّمي، مختلفتين؛ فإن كلاً منهما يستمر في إحياء وتعميق الاستعمارية"[2].

ويضيفان أن التحرُّر لا يمكن أن يتم عبر التفكير الغربي الذي صاغ نظام المعرفة الداعم للسيطرة، وميراث النهضة والتنوير لا يتيح الفرصة لبناء مواقف تحرُّرية حقيقية بما أنه هو الذي صنعَ الأدوات التي أوجدت السيطرة. وينقلان عن المفكِّرة أودرى لورد (Audre Lorde 1934-1992)، قولها "إن أدوات السيِّد لن تدمِّر بيت السيِّد"، ويُضيفان، مع لويس غوردون وجين غوردون: إن تطوير طُرق تفكيرٍ أخرى تنشئ بيوتاً جديدة بجانب البيت الأوروبي، سيجعل العالم مأهولاً ببشرٍ كثيرين، وسيصبح البيت الأوروبي واحداً من بيوت أخرى تتقاسم تعمير الأرض والعيش فيها بعدالة. وهنا، حيث يكون ممكناً تجاوز المعرفة

---

2 Mignolo, Walter D. and Walsh, Catherine E.: *On Decoloniality* .., P. 6.

الغربية، لن تعود ثمة حاجة لتفكيكها أو تدميرها، لأنها ستكتسب مكانة متواضعة بين معارف الآخرين[3].

تقول كاثرين إن نهاية القرن العشرين، وخاصة تسعينياته، كانت حاسمة في تاريخ أميركا الجنوبية (وهي لا تستخدم للقارَّة الاسم الأوروبي "أميركا الجنوبية"، وتستخدم الاسم المحلي "أبيا يالا" Abya Yala)، لأن المجتمعات المحلية للسكان الأصليين لم تقف عند القيام بالثورات، كما في حالة ثورة الزاباتيستا، ولكنها نظَّمت نفسها في تحالفات واسعة من مختلف القطاعات وفهمت مشكلات الليبرالية الجديدة واستمرار التركة الاستعمارية للحداثة[4].

تعرِّف كاثرين نقض الاستعمارية بأنه ممارسة جنوبية لها تاريخ طويل يعود إلى خمسمئة سنة، هي عمر النظام العالمي والعصر الحديث. وتصف مساعي النقض هذه بأنها ممارسة "عابرة للنضال المحلي"، كونها تربط شعوب الأميركتين بالشعوب الإفريقية والآسيوية وشعوب جنوب أوروبا، فيما يُسمَّى اليوم "الجنوب العالمي". وبوصفٍ أكثر دِقَّة، تقول:

"يشير نقض الاستعمارية إلى طُرق في التفكير والمعرفة والوجود والفعل، بدأت مع، واستبقت، الغزو والمهمَّة الاستعمارية. وهي تتضمَّن كشف وتفكيك البنى التراتبية للعرق والنوع والطبقة التي تستمر في السيطرة على الحياة والمعرفة والجانب الروحاني والفكري، وهي بنى متواشجة بوضوح مع الرأسمالية العالمية والحداثة الغربية. وأكثر من ذلك فإن [نقض الاستعمارية] مؤشر على الطبيعة المستمرة للنضالات والبناءات التي ظلت فاعلة على هوامش الاستعمارية، بهدف التأكيد على ما أرادت الاستعمارية أن تمحوه. وبهذا المعنى، ليس نقض الاستعمارية حالة سكونية، أو سمة فردية، أو نقطة يُراد بلوغها عبر مسار خطِّي تنويري، وبدلاً من ذلك، يستهدف نقض الاستعمارية إظهار وتطوير مناظير

---

3 المرجع السابق، ص7.

4 المرجع نفسه، ص 26.

مختلفة كُلياً، والانطلاق من مواضع تسمح بإزاحة العقلانية الغربية التي تُقدَّم بوصفها الإطار الوحيد لإمكانية الوجود والتحليل والتفكير"[5].

رغم أن كاثرين تشدِّد هنا على أهمِّية الممارسة، فإن التركيز على ارتباط مشروع نقض الاستعمارية ببداية الغزو الأوروبي للأميركتين، وضرورة إزاحة الفكر الغربي عن المركز، يجعل فكرها رهناً بالغرب ويقيِّده بمنطق الردِّ عليه، فيصبح نقض الاستعمارية مجموعة أطروحات نقيضة" يحكمها الإطار الغربي نفسه بأن تكون مجرَّد نفي له، وبهذا تفقد تحدُّدها الداخلي وذاتيتها. وهذا الوجه من النقد ينطبق على تفكير كاثرين ومعظم مفكِّري نقض الاستعمارية، كما سبق التوضيح بخصوص منيولو أيضاً. والواقع أن كاثرين لا تخفي وضعية "افتقاد الذاتية" التي يشترطها الردُّ على الحداثة/الاستعمارية، لأن المواطنين الأصليين الذين دُمِّرت مجتمعاتهم ومعارفهم، والأفارقة الذين جرى اقتلاعهم من أوطانهم واستعبادهم، لم يعودوا هم أولئك الذين كانوا قبل تلك الممارسات التي ميَّزت الحداثة. ومن هنا تبرِّر انخراطها في عمليات إعادة بناء معارف وخبرات تلك المجتمعات لتكون مصدر فكرٍ مغاير، يتضمَّن طُرقَ وجودٍ وفعلٍ غير تلك التي فرضها الغرب على الجميع. وتضيف كاثرين موضحةً أن مشروعها يتجاوز الحدود الضيقة للبناء الفكري، فتقول:

"لكن انشغالي لا يتوقف هنا. فهو يستهدف وضع المكان الذي أتحدث منه حول هذا الفكر الآخر، في مركز النقاش. وبهذا، فهو يطرح الأسئلة الفلسفية والمنهجية والتعليمية حول ما يعنيه التفكير والفعل مع الآخرين، وتحديد الفضاءات المعرفية والأماكن والأسلاف الذين يرتبطون بها، وافتراض أخلاقيات وممارسات تدخُّل ونقد تأخذ في اعتبارها مركزية العلاقة بين الحداثة/

---

5 المرجع نفسه، ص 17.

الاستعمارية والذاتيات والابستمولجيات التي حولتها إلى تابعة وتجاهلتها واستبعدتها"[6].

توجِّه كاثرين نقدها للفلسفة الغربية لأن كبار رموزها يعتقدون أن غير الأوروبيين لا يمكنهم إنتاج فلسفة لأنهم ينطلقون من خبرات خاصة ومحلية، ولا يفكِّرون من منظور الإنسانية ككل، الذي يعتقد الغربيون أنهم يرون به العالم. وترى مع لويس غوردون أن المفكرين الغربيين يعتقدون أن الأميركيين أصحاب الأُصول الإفريقية يفكِّرون من منظور معاناة الاستعباد والعنصرية التي تعرَّضوا لها، ولهذا لا يفكِّرون بطريقة حرَّة ومحايدة، ويصفون فكرهم بأنه فارغٌ من المحتوى الجاد والمضمون العالمي. وهكذا، تقول كاثرين، إن المفكِّرين الغربيين يتجاهلون حقيقة أن خبرات أصحاب الأصول الإفريقية صدرت عن تجربة الحداثة التي شكَّلتها ممارسات الاستعباد وساندها الفكر الذي يدَّعى الحديث باسم "الإنسانية ككل". وبهذا فهم يفكِّرون من داخل خبرة الحداثة نفسها التي يفكِّر منها الأوروبي، لكنهم يرون جانبها المظلم الذي يُنكِرِه الأوروبيون، ولا يرغبون رؤيته والإقرار بوجوده.

هكذا تبرهن كاثرين على أن رفض المفكِّرين الأوروبيين لفكر الجنوب ليس مصدره أنه لا يعكس خبرة "الإنسانية"، بل العكس تماماً، فما يفعله على وجه التحديد هو أنه يضيف إلى الصورة الإيجابية التي تملكها أوروبا عن الحداثة صورة مكمِّلة لها ذات مضمون سالب، صاغتها عنها الشعوب غير الأوروبية بناءً على تجربتها الحقيقة مع الحداثة، وبهذا يكون فكر الجنوب وحده هو الذي يستكمل خبرة الإنسانية مع الحداثة، لا الفكر الغربي. وإن كان فكر الحداثة يريد أن يكون إنسانياً حقاً، أي شاملاً لخبرة جميع البشر، فلا مناص له من أن يقبل بفكر الجنوب ليكون مكوِّناً أساسياً للعالم الحديث.

---

6 Walsh, Catherine: “Other”Knowledges, “Other” Critiques: Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and Decoloniality in the “Other” America, *Transmodernity*, 1-3, (2012) P.12.

بهذه الطريقة تقلب كاثرين الحُجَّة وتعيد بناء الموقف الفلسفي لتجعل الفكر الغربي بعيداً عن الإنسانية، التي يُكثِر روَّاده من الحديث باسمها. وتستنتج أن الفكر الغربي الذي يدَّعي امتلاك منظورٍ عالمي هو الذي يرى العالم بمنظورٍ يجتزئ التاريخ، وهو الذي يتصف بالتحيُّز لأنه يرى فقط الوجه المضيء للحداثة الذي يعكس مصلحة الغرب، ويُنكِر وجود جانبها المظلم. وعلى هذا الأساس تتوصَّل إلى خطأ فكرة استبعاد التجربة المحلية من التفكير الفلسفي، لأن تراكُم الخبرات والتفكير من خلالها هو الذي يسمح بفهم وتغيير الواقع[7].

في نصوصها تستدعي كاثرين أفكار عددٍ كبيرٍ من المفكِّرين المعاصرين غير الأوروبيين، خاصة مفكِّري أبيا يالا (أميركا الجنوبية والوسطى)، وتوضِّح أن الفكر العالمي أكثر ثراءً مما يصوِّره الفكر الغربي والمؤسَّسات الأكاديمية التي تقوم بتعليم المعرفة الغربية. ومن المفكرين الذين تسعى كاثرين لإبراز مساهماتهم النقدية، فاوستو راينغا (Fausto Reinga) المفكِّر البوليفي الذي ينتمي إلى شعب كوتشوا–أيمارا، والذي يتلاقي مع فانون حول فكرة أن علاقة المعرفة الغربية بالسيطرة علاقة وظيفية. تنقل كاثرين عن راينغا قوله:

"يصدر نضالنا من بعيد، من اللحظة التي اجتاحت فيها جيوش الإسبان وحدة الشعوب الأمرندية، إن نضالنا موجَّهٌ ضد كل التأثيرات الأوروبية ... القانون الروماني، النُظم النابليونية، الديموقراطية الفرنسية، الماركسية اللينينية، وكل ما يضعنا موضع تبعية واستعمار عقلي، وعمى نعجز معه عن العثور على ضوء"[8].

بيَّنت كاثرين أن الاتجاه الذي تطوَّر فيه الفكر الأوروبي لا يتميَّز عن وجهة تطوُّر فكر أميركا الجنوبية، فكما استهلَّ ماركس التحوُّل الذي ربط

---

7 المرجع السابق، ص 14.

8 Walsh, Catherine E.: ‘Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge: Decolonial thought and cultural studies “others” in the Andes, in Mignolo, Walter D. and Escobar, Arturo: “*Globalization* …, p. 80.

التنظير بالممارسة على أساس نقدي، وجعل التفلسف وسيلة لتحويل الواقع؛ كذلك حرص مفكِّرو أميركا الجنوبية على ربط فكرهم بتغيير واقع شعوبهم. وبخصوص النقلة الكبيرة التي حدثت في الفكر الأوروبي بعد ماركس، مع التحوُّل نحو النظرية النقدية، وخاصّة في تحدِّي هوركهايمر للنزعة الوضعية ونقد الثنائيات المميِّزة للفلسفة الأوروبية (الذات/الموضوع، النظرية/الفعل) تلاحِظ كاثرين أن هذه النقلة تحقَّقت أيضاً لدى معظم مفكِّري أميركا الجنوبية، ولكن بطريقة تلقائية. ويكمن الفرق بين مساهمتهم النقدية ومساهمة ماركس وهوركهايمر في أن مفكِّري أميركا الجنوبية كانوا ينتقدون الحداثة من منظور مقاومة الهيمنة العالمية القائمة على الاستعمار والتمييز بين شعوب العالم، بينما انتقدها ماركس وهوركهايمر من زاوية التمييز الطبقي بين الأوروبيين، ولم ينشغلا بفهم المستوى العميق الذي يذهب إليه التمييز الشامل، القائم على صعيد عالمي. وهنا كان مفكِّرو أميركا الجنوبية أكثر تعبيراً عن حالة الإنسانية من مفكِّري أوروبا، لأن التمييز بين شعوب العالم كان أكثر شمولاً وعُمقاً من التمييز بين الطبقات الأوروبية.

تكشف كاثرين الكثير من الروابط بين الفكر الأوروبي الحديث وفكر أميركا الجنوبية، مع توضيح أن لكلٍ منهما انشغالاته التي تصدر عن واقعه الخاص، وليس عن انشغالات عالمية وكونية. ومن ذلك، التمييز الذي أقامه سانتياغو كاسترو–غوميز (Santiago Castro–Gumez) بين التفكير التقليدي والتفكير النقدي فيما يخصّ دراسة نظريات الثقافة. وما توصَّل إليه المفكِّر الكولومبي صاحب الأصول الإفريقية مانويل زاباتا أوليفيلَّا (Manuel Zapata Olivella) من أن التمييز الاقتصادي مرتبط بالتمييز العنصري، وعلى هذا الأساس فإن النضال الطبقي لا ينفصل عن النضال ضد التمييز العنصري. وحسب رأي كاثرين، هنا يظهر الفرق بين نظريات التحرُّر الأوروبية ونظريات

التحرُّر لدى شعوب أميركا الجنوبية، فوضعية التمييز بين أصحاب الأصول الأوروبية والمواطنين الأصليين والأفارقة هي الأساس الذي يغذي التمييز الطبقي في أميركا الجنوبية، لأن فروق (العرق) هي التي تجعل غير الأوروبيين "عمَّالاً بالطبيعة" في حقبة الرأسمالية، مثلما كانت تجعلهم "مستعبَدين بالطبيعة" في المراحل السابقة، عندما لم تكن روابط النظام الإقطاعي في أوروبا قد انحلَّت، ولم تُولد الأسُس التي ستقوم عليها الرأسمالية.

إن كاثرين لا تتجه لإيجاد مقابل جنوبي لفكر هوركهايمر بلا مبرِّر، فهي تفعل ذلك لأنها تخطط لبناء منظورٍ نقدي يرى العالم من موضع مختلف. فالتفكير من جغرافيا مختلفة يقود إلى نتائج مختلفة، لأنه يصدر عن خبرة بشر آخرين يعيشون في موضع تختلف معارفه عن معارف أوروبا. تقول كاثرين إن تغيير موضع التفكير وإنتاج الخطاب من منصَّة أخرى، يعني أن محتوى النقد سيختلف تلقائياً عن محتوى النقد الذي ظلَّ مفكِّرو أوروبا يعرِّفونه بأنه "النظرية النقدية"، ولا يرون أنه نظرية واحدة بين عدد كبير من النظريات النقدية التي يذخر بها الفكر العالمي. تقول كاثرين عن انشغالها باستعادة نتاجِ مفكِّري أميركا الجنوبية، وتكوين سياقٍ جامع لمساهماتهم النقدية:

> **"بالبدء من موضع التفكير هذا، ثم وضعه في حوار مع هوركهايمر والرشتين ومفكري الغرب الآخرين، ألن يخفّ ثقل المركزية الأوروبية؟ ويقول آخر: ألن يساعد تحوُّل كهذا على جعل المرجعيات التي تعرِّف المَهمَّة النقدية بطريقة مختلفة مرئيةً بوضوح ومفهومة؟ مرجعيات أولئك الذين ليس انشغالهم الأساسي هو الحداثة وإنما وجهها الآخر: الاستعمارية؟"[9].**

ينصبُّ اهتمام كاثرين على توضيح أن التفكير النقدي يمكن فتحه على آفاق أكثر جذرية تسمح بتغييرٍ حقيقي للعالم، لا يقف في حدود الإصلاحات التي يقترحها الفكر النقدي الغربي ليُبقي على الأوضاع الدولية كما هي، خدمةً

9 المرجع نفسه، ص 82.

لمركزية الغرب في النظام العالمي. وترى أن هذا لن يحدث إلا بتحويل زاوية النظر للمشكلات، والتفكير فيها من المواضع التي توجد خارج الغرب، من حيث تُرى تأثيراتها السالبة أوسع أثراً وأعمق غوراً، وحيث تتعدَّد فُرص التفكير بتعدُّد الجغرافيات وتنوُّع خبرات شعوبها. عن هذه الخطوة التي تستهدف تحويل النقد المتمركز أوروبياً إلى تفكير نقدي مفتوح، تنقل كاثرين عن لاندر قوله:

"إن التبعات بالنسبة للمجتمات غير الغربية والأفراد المستبَعَدين في بقيَّة مناطق العالم، ستكون مختلفة تماماً إذا تمّ التفكير في الاستعمار والإمبريالية والعِرقية والتمييز الجندري ليس كنتاجات هامشية للحداثة، وإنمَّا كجزء من الشروط التي جعلت الغرب الحديث ممكناً"[10].

وِفقاً لكاثرين، فإن فهم علاقة القمع بالحداثة، من حيث هي علاقة ضرورية شكَّلت شرط إمكان وتحقُّق الحداثة، هو الخاصية الفاصلة التي تميِّز التنظير النقدي في الجنوب، وتحديداً في أميركا الجنوبية، عمَّا يُسمَّى "النظرية النقدية" في الغرب. وفي سبيل استجلاء تلك الخاصية المميِّزة، لا تقف كاثرين عند حدود الفلاسفة بل تأخذ من مفكريها الذين لم يتلقوا تعليماً نظامياً، مثل المفكِّر كونتين لامى (Quintin Lame) الذي يرى أن الفكر ليس حِكراً على الذين درسوا عشرات السنوات في المدارس، ويقول لامى عن نفسه إنه "تعلَّم من الحياة وفي ظلِّ الطبيعة". وموضحاً تماثل معارف البشر رغم اختلافها، يقول إنه تعلَّم حيث كان يعيش في الجبال، ومع ذلك فإن معرفته لا تختلف عمَّا يعرفه الذين عاشوا في السهول، مثلما أن معرفة بعض الكائنات الحية بالحياة لا تختلف عن معرفة الكائنات الأخرى بها. وحسب قوله، فإن معرفة النمل بالحياة تحت الأرض تمكِّنه من العيش والاستجابة للظروف المختلفة، مثلما أن معرفة النمر بالحياة في الغابة، أو معرفة الصقر بالحياة في الفضاء، تتيح لهما أيضاً الاستجابة

---

10 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لتحدِّيات الحياة وحلِّ مشكلاتها[11]. وتقول كاثرين إن هذ النوع من المعرفة التي يدعو إليها لامى، التي تسمح للإنسان بفهم عالمه والتصرُّف فيه ضمن شرط عام هو حفظ الحياة، يختلف عن المعرفة الي يستهدفها الفكر الغربي الذي يحرص على تحقيق المنفعة المباشرة القائمة على حسابات الفائدة، أو ما يُسميه الغربيون "العقلانية"، التي يريدون تعميمها على شعوب العالم. وتجمَع كاثرين بين غوميز وأوليفلّا ولامى لتقول إن الوصول إلى ما سمَّاه المفكِّر المغربي عبد الكبير الخطيبي "الفكر المغاير"، أمرٌ ضروري في الوقت الحاضر. وتوضِّح أن كلمة "مغاير" لا تشير هنا إلى مجرَّد الاختلاف عن الفكر الغربي، ولكنها تشير إلى امتلاك خصائص تسمح بتجاوز نقائص الفكر الغربي، وتخطِّي الترِكة السالبة التي تُلقِي بعبئها على عقول البشر. وهي تسهدف هنا نقد فكر ما بعد الاستعمار، الذي وقف عند الردّ على الغرب وفضح ارتباط خطابه المعرفي بالمؤسسات والممارسات الاستعمارية.

لقد رأينا سابقاً أن فكر كاثرين نفسه يؤول إلى فكر مضاد للفكر الغربي، ولكن، حتى إن كانت تسعى لاستعادة فاعلية فكر الجنوب بطريقة لا تضعه في تضاد مع الفكر الغربي، فإن السؤال المهم هو: لماذا تلح إذاً على فكر جنوبي مختلف، أو "فكر مغاير" حسب تعبير الخطيبي، إن لم يكن الهدف هو مواجهة الفكر الغربي بمغايرته؟

كيف سيصل مفكِّرو أميركا الجنوبية إلى اللحظة التي يقرِّرون فيها أن حالة الاستقطاب بين الشمال والجنوب، أو وضعية المواجهة، قد زالت، وبالتالي يُمكن التصرُّف مع الثقافات والخبرات المحلية بطريقة حرة من الضغوط الخارجية، تسمح لها بالتخلُّص من التركة السالبة للسيطرة الغربية؟

---

11 المرجع نفسه، ص 83.

إن عدم وجود مؤشرات يُعرَف بها استمرار أو زوال المواجهة مع الفكر الغربي، يعني أن فكر الجنوب قد يظل تحت تأثير الشروط التي صاغها الغرب لطرائق الحياة والوجود وإنتاج المعرفة، التي تريد كاثرين من فكر أميركا الجنوبية أن يعثر على غيرها. والغالب أن تظل تحدِّيات الانفكاك من سلطة الغرب ملازمة لمشروع تحويل موضع التفكير من الشمال إلى أميركا الجنوبية، لأن المعارف التي كانت تملكها شعوبها في مرحلة ما قبل الغزو الأوروبي، لا تُقرأ اليوم إلَّا في سياق هذه المواجهة التي يقودها مثقَّفون تكوَّنت ذهنيتهم داخل الفكر الغربي، وبالتالي تصبح تلك المعارف قابلة لأن تُهضَم وتُدرَج في هذا السياق النزاعي، الذي يتحدَّد بإستراتيجيات المعرفة والثقافة الغربيَّتين.

القسم الخامس

التفكير نقدياً من الشتات الإفريقي:
مناظير وسط وغرب إفريقيا

مدخل إلى فكر الشتات الإفريقي

يتحدَّد منظور الشتات الإفريقي بإزدواجية المشكلات التي يواجهها، فبينما هو يخاطب المجتمعات الحديثة عبر تقاليد المعرفة وطرق البحث التي طورتها الأُمم الأوروبية في سياق تصدِّيها لمكشلاتها، يجد نفسه من ناحية أخرى في مواجهة مشكلات مجتمعاته الإفريقية، مزوَّداً بمعرفة ذات طابع استلابي. ولمَّا كانت المعرفة الغربية قد تأسَّست على استبعاد غير الأوربيين عن مجال إنتاج المعرفة، وتعاملت معهم كموضوعات للدراسة فقط، فإن الباحث أو المفكِّر غير الأوروبي لا بدَّ له من مواجهة سؤال علاقة المعرفة بالإنتماء: هل يفكِّر من منظورٍ يدَّعي الحياد ويُسقِط علاقته بالمجتمع الذي ينتمي إليه، ليتطابق مع الذين يفكِّرون من منظور الشمال؟ أم يتصدَّى لمسألة إقصاء غير الأوروبيين ويطرح سؤال الإنتماء بوصفه أحد متغيِّرات عملية إنتاج المعرفة؟

هذه الوضعية التي تورث المفكِّر الجنوبي في مجتمعات الشتات قلقاً يقوده إلى طرح أسئلة فلسفية حول اقتصاد المعرفة، أي نظام إنتاجها واستهلاكها، هي التي تفرض هنا اختيار المشتغلين بالفلسفة كنماذج لمفكِّري الشتات الإفريقي. ولاستيفاء عدالة تمثيل أجزاء القارة، يعرض هذا القسم مساهمات ثلاثة مفكِّرين من غرب ووسط إفريقيا، ويُمثل شرق وجنوب القارة في القسم التالي، الذي يتناول التفكير في إفريقيا من داخل إفريقيا.

تتركز الأسئلة التي يعالجها هؤلاء الفلاسفة الثلاثة حول طبيعة وحدود المجال الذي يعملون فيه، مستهدفين تأسيسه على أرضية صلبة، وهو مجال الفلسفة الإفريقية، الذي كان وجوده موضع شكٍّ دائم من جانب الفلاسفة

الغربيين. وهنا تكمن خصوصية المساهمة التي يقدِّمها هؤلاء المفكِّرون الأفارقة: إنهم يفكِّكون الأوهام الراسخة في الفكر الغربي بأنه يمتاز عن فكر الشعوب الأخرى باستناده إلى الفلسفة، التي يرون أن تقاليدها لم تتطوَّر إلا في أوروبا الغربية، التي يُقال أنها ورثت الفكر الإغريقي.

من هذه المنطقة المحظورة التي درج الفكر الغربي على تصويرها ملكاً حصرياً لأوروبا، يبدأ الفلاسفة الأفارقة تفكيك الخطاب الذي رسَّخ اليقين بضرورة استبعاد غير الأوروبيين، وخاصةً الأفارقة، من مجال القدرة على إنتاج المعرفة الحديثة. يبيِّن هذا القسم أن مساهمات الفلاسفة الأفارقة لم تقف عند حد إثبات وجود فلسفة إفريقية، ولكنها أعادت تشكيل علاقة الفلسفة الغربية بتراثها، بأن كشفت بعض جوانبه الخفية التي ساهمت في فضِّ وهم مركزية الفكر الغربي وفتحه على فكر الجنوب، وأكدت ضرورة أن تُؤخذ مساهمات الفلاسفة الأفارقة بجدِّية.

التفكير خارج نطاق الجاذبية الغربية: أَشِلى مْبمبى

ينظر معظم مفكِّري نقض الاستعمارية إلى مناهج المعرفة الغربية التي تدرس الإنسان بوصفها أدوات سيطرة. وعند كثيرين من المفكِّرين الأفارقة الذين لا ينتمون بطريقة مباشِرةٍ إلى تيار نقض الاستعمارية، وقد يكونون أقرب إلى تيار ما بعد الاستعمار، تُرى المعرفة الحداثية مرتبطة بالعنصرية. ومن بين هؤلاء المفكِّرين الأفارقة، أشِلى مْبمبى (Ashile Mbembe 1957-)، المفكِّر الكاميروني الذي يصنِّفه البعض ضمن تيار ما بعد الاستعمار ويُلحقه البعض بمفكِّري نقض الاستعمارية، لكنه يرفض أن يتقيَّد بأي منهما ويرى أنه يُحاوِر الغرب من موقع الاختلاف عنه والسعي لتجاوزه، لا من جهة أن فكره يتحدَّد بمواجهة الفكر الغربي والاستعمار وحدهما، في أي سياقٍ كان[1]. مدرِكاً التحوُّل الكبير في أوضاع المعرفة المعاصرة، كتب مْبمبى:

> **"لم تعد أوروبا مركز الجاذبية بالنسبة إلى العالم، هذا هو الحدث الأبرز، والخبرة الأساسية لعصرنا. ولقد بدأنا الآن فقط مَهمَّة قياس تبعاته ووزن نتائجه. وسواء كانت هذه الحقيقة مدعاة للبهجة أو الدهشة، أو الانزعاج، فإن شيئاً واحداً يبقى أكيداً، وهو أن تراجُع أوروبا يفتح إمكانات، ومخاطر أيضاً، أمام التفكير النقدي"[2].**

يؤكِّد مْبمبى أن الحداثة لم تكن مشروعاً إنسانياً كما يشاع، وإنما كانت، منذ بدايتها، فكراً عنصرياً يميِّز بين الأوروبيين والآخرين، خاصَّةً الأفارقة.

---

1 يرى مبمبي أن فكر ما بعد الاستعمار ظلّ أسير تجربة الاستعمار، التي تربط الأنسان بوطن يعتبر مكانا أصيلاً يزوده بهوية أحادية جوهرانية.

2 Mbembe, Achile: *Critique of Black Reason,* (Durham and London: Duke University Press, 2017). P.1.

ورغم أنه يضع لحظة نضج الحداثة في القرن الثامن عشر، ويربط ظهور الفكر التمييزي في أوروبا بعصر التنوير، فهو يختلف عن مفكري أميركا الجنوبية الذين يضعون الحداثة في بداية القرن السادس عشر رائين أن مشروعها كله يقوم على القمع. كتب مْبمبى عن الإفريقي بوصفه محدِّداً لملامح الحداثة: يمثل السَواد والعِرق توأمين للهذيان المصحوب بالعنف الذي أنتجته الحداثة. ومن هنا يرصد تطوُّر الفكر التمييزي الأوروبي، المتمركز حول العِرق والسَواد (race and blackness)، عبر مسار ثلاثي اللحظات. ويؤرِّخ له مْبمبى من منظور إفريقي كما يلي:

كانت اللحظة الأولى هي القرن الخامس عشر الذي ظهرت فيه تجارة الرقيق واستمرت حتى القرن التاسع عشر. وفيها انقسم البشر إلى قسمين: تمَّ تحويل الأفارقة ومواطني الأميركتين إلى كائنات أقل من الإنسان، تُعامل كموضوعات بواسطة بشر آخرين "كاملي الإنسانية"، هم الأوروبيون. ولتكتمل هذه العملية، جُرِّد أولئك البشر من أسمائهم ولغاتهم وأصبحت حيواتهم ونتاجات عملهم ملكاً لذلك الكائن الذي انفرد بصفة "الإنسانية"، أي الأوروبي. ويضيف مْبمبي أن الأفارقة الذين استعبدهم الأوروبيون لم يفقدوا أبداً ذواتهم ويتحولوا إلى موضوعات، بعكس ما يُشاع عنهم في التاريخ الغربي، فقد ظلوا ذوات عارفة بنفسها تنتج ثقافات ولهجات وعقائد وفنون تعبِّر عن حياتهم وخبرتهم الوجودية، وصاغوا ذاكرات جماعية حفظت تواريخهم وأكسبتهم هُويات فريدة ومتنوعة[3].

كانت اللحظة الثانية لتطور أوروبا الحديثة، من المنظور الإفريقي، هي القرن الثامن عشر الذي بدأ فيه الأفارقة، الموجودون في الغرب يكتبون؛ تاركين آثاراً في مجال المعرفة كذوات فاعلة في المجتمع والتاريخ، قادرة على تعريف نفسها ووصف ثقافاتها، رغم تجاهُل الغرب لهذه الكتابات[4]. ويقول مْبمبى إن هذه

3 المرجع نفسه، ص 2.

4 حول المساهمات المبكِّرة لبعض هؤلاء العلماء الأفارقة، أمثال عمر بن سعيد (1767-1834) وأيوب سليمان ديالو (1700-1773)؛ انظر: محمد عبد الرحمن حسن: **ذاتيات...**، ص 125.

اللحظة شهدت عدداً من ثورات المستعبَدين في أوروبا وأميركا وتُوِّجت بثورة هاييتي في سنة 1804م، التي تبعها تصاعد حركة محاربة الاسترقاق في القرن التاسع عشر. واندلع بعدها النضال ضد التمييز العنصري في الولايات المتحدة في النصف الأول من القرن العشرين وتواصلَ حتى ثورة الحقوق المدنية في ستينياته. وهذه السلسلة من الأحداث المستمرة من الحقبة العليا للحداثة وحتى حقبة ما بعد الحداثة، هي استمرار لنضال السُود وعدم استسلامهم لمحاولات فرض الخضوع عليهم. ويراها مْبمبى لحظةً توثق لتحرُّر البشرية ككل من الاستعباد، نتيجة لنضالات الأفارقة، لا نتيجة لحركة قادها مفكِّرون أوروبيون كما يُكتَب في التاريخ الغربي. فعند المناضلين والمفكرين أصحاب الأصول الإفريقية نُظِر إلى الاستعباد كحالة طارئة في التاريخ الإنساني ومصطنَعة يجب مقاومتها، ولم يروها حالة طبيعية وقدَراً لا مناص منه للأفارقة، كما زعمَ المدافعون عن العبودية من المفكرين الغربيين. وصفَ الأفارقة الاستعباد بأنه حالة غير عقلانية في التاريخ فرضها مَن يملكون صورة مشوَّهة عن الإنسانية، تقوم على ترتيب هرمي للبشر. وبهذا كان الأفارقة منذ البداية، وبالضرورة التي فرضتها عليهم تجربتهم الوجودية في أوروبا والأميركتين، ضد عنف الحداثة التي لم تقدِّم نفسها إليهم إلا بوصفها عنفاً وتجريداً من الإنسانية، حتى في تنظير كبار الفلاسفة الأوروبيين، الذين كانوا بالنسبة إلى الأفارقة غير عقلانيين تماماً[5].

اللحظة الثالثة، والتي تشكِّل منغَلق مسيرة تطوُّر الفكر الحداثي التمييزي، تبدأ مع القرن الحادي والعشرين باختراق العولمة والليبرالية الجديدة لحياة الأفارقة. وعلامتها الأبرز: ظهور أسواق النقد، وتراجُع الأسواق المحلية، واندثار أسطورة التنمية، وانكشاف وهم القدرة على النمو اللانهائي للإنتاج الصناعي، وعجز

---

5 المرجع نفسه، ص 3.

رؤوس الأموال الوطنية عن التوسُّع في مجال الاستثمار. وعلامتها الآتية من الخارج هي التدخُّلات العسكرية ما بعد الإمبريالية، وتدفُّق منتجات التكنولوجيا الرقمية وسيطرتها على المجالين الاقتصادي والاجتماعي[6]. وفي هذه اللحظة ما بعد الاستعمارية، التي أصبح فيها لغير الأوروبيين دولهم التي تعيش مخاطر الأوضاع الاقتصادية والإجتماعية التي يعيشها الغرب نفسه، وإن كان بدرجة أقسى وأكثر سلبية؛ أصبح مستقبل النظام الحضاري للأوروبيين في خطر مع تراجُع مكانتهم العالمية وفقد التحكُّم بمركزه. ويلاحظ مْبمبى أنه بدلاً من تراجُع العِرقية في ظروف كهذه، فإنها تتحرك من موضعها الذي احتلته طوال حقبة الحداثة لتحتل مواضع أُخرى، فبدلاً من فروق اللون تتطوَّر اليوم "عِرقيَّة بلا أعراق" (racism without races)، حسب تعبيره، لتُؤسَّس العنصرية على فروق الثقافة واللغة والدين. وتتَّجه الإسلاموفوبيا لأن تكون النوع الجديد من العنصرية الذي سيحتل مركز الفكر التمييزي في الغرب.

يرى مْبمبي أن هذه المراحل الثلاث توافِق مراحل انتقال أوروبا الغربية إلى دول حديثة. فقد كانت عملية تحديثها تتطلب قوة عمل كبيرة تتجاوز قدرات الشعوب الأوروبية، وثروات تفوق ما توفَّر لديها من ناتج محلي، وفرَض هذا غزو قارات العالم الأخرى. وكان لابد لأوروبا أن تجعل من مواطني تلك القارات كائنات أقل من الإنسان، بقوة القانون، فوُضعت التشريعات التي أجازت المتاجرة بالبشر اعتماداً على اللون، الذي صار أساساً للتفكير العرقي. وهكذا ارتبط نمو الاقتصاد وتقدُّم المجتمعات الأوروبية بتطوُّر الفكر الاجتماعي والحقوقي لديها.

منتقلاً من تحليل الفكر إلى تحليل بُنى السيطرة في المجتمع الأوروبي الحديث، بوصفه مجتمعاً رأسمالياً، يقول مْبمبي:

> **"بالنسبة للسُود، لم يكونوا شيئاً سوى أجزاء من مِلكيَّة [الأوروبي]، هذا على الأقل من منظور قانوني صارم. لقد كان السؤال الضاغط منذ سنة 1670م وما بعدها، هو: كيف تُنقل أعداد كبيرة من العمَّال عبر استثمارات تجارية تستمر**

---

6 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لفترة طويلة. وكانت الإجابة هي اختراع سواد لون الإنسان (blackness). فهو الحيلة التي أوجدت المزارع الكبيرة (plantations) التي كانت في تلك الفترة أحد أبرز وسائل تراكم الثروة. وهي التي سرَّعت اندماج الرأسمالية التجارية بالتكنولوجيا وإدارة العمل المستَغَل. لقد مثلت المزارع الكبيرة آنذاك ابتكاراً متقدِّماً من جهة انتزاع حرية العمَّال وتقييد حركتهم، والممارسة غير المحدودة للعنف ضدّهم. أيضاً، أتاح اختراع السواد فتح الطريق لابتكارات جديدة في مجال النقل والإنتاج والتجارة والتأمين"[7].

بالمقابل، يتابع مْبمبى، سعى الأفارقة بعد تحرُّرهم للنظر إلى تاريخهم في الغرب بوصفه انتقالاً من وضعية الاستعباد إلى وضعية المواطنة، وفي هذا السبيل كان لا بدَّ لهم من إعادة كتابة تاريخ العالم الحديث من منظورهم، ومن منطلق خبرتهم تجاه الجانب المظلم للحداثة، الذي اشترط وجودهم كأحرار. ومن هنا صاغوا لأنفسهم هُوية جديدة شكَّلت سرديةً ثانية عن حياتهم في مرحلة ما بعد التحرُّر، وحدَّدت معالم ردَّهم على الممارسات العِرقية التي صاغت السردية الأولى حول وجودهم في الغرب.

عند مْبمبى، تمثل هذه السردية الثانية الجانب الآخر للعقل الأسود، الذي انفلت من سيطرة الغرب لينتج سرديته الخاصة عن مسار الحداثة ومنطقها التاريخي. وهنا كان نضال الأفارقة مناهِضاً للسيطرة الرأسمالية، لأنهم كانوا دائماً في وضعية المستغَلين بواسطتها، أكثر من العُمَّال الأوروبيين، وكان نضالهم أكثر جذرية لأنه جمعَ بين مقاومة الاستغلال الاقتصادي والعنصرية والإمبريالية، فكان مقاومةً لمصفوفة القهر المتكاملة، الساندة لبعضها. يقول مبمبي:

"رأى المجتمع الجديد للأحرار أنه يرتبط بيقين عام وأفكار جديدة عن العمل والكرامة، والواجبات الأخلاقية، والتضامُن، والالتزام. وقد تشكَّلت هذه الهُوية الأخلاقية في سياق العزل العنصري والعنف المتطرف والإرهاب العرقي"[8].

---

7 المرجع نفسه، ص 20

8 المرجع نفسه، ص 4-5.

هكذا اكتسب الأفارقة حقّ أن يكتبوا تاريخاً للحداثة من موقع أنهم ليسوا فقط مضطهَديها، وإنما هم الذين صنعوا تاريخ تحرُّر الإنسان فيها. من هذه الزاوية، المتموضِعة في الجانب المظلم للحداثة، والتي جاء منها ردَّ الأفارقة على خطاب منظومة القمع التي كان يمثلها تحالف العِرقية والرأسمالية والإمبريالية؛ يعرِّف مبمبي "العقل الأسود" (black reason) بأنه: بنية مركَّبة لحالة صِراعية وتفاوضية تميِّز مشروع الحداثة عن غيره من المشاريع الحضارية. ثم يضيف:

"إن فكرة العقل الأسود تشير إلى جانبين مختلفين لإطار العمل ذاته، والتركيبة ذاتها. وأكثر من ذلك، فهي تشير إلى نزاع أو صراع. تاريخياً، لم يكن الصراع الدائر حول السواد (blackness) منفصلاً عن السؤال حول حداثتنا. فالاسم (السواد) يثير قبل كل شيء سؤالاً يتصل بعلاقة ما نسمِّيه (الإنسان) مع الحيوان. وبالتالي يشير إلى علاقة العقل بالغريزة. يشير تعبير (العقل الأسود) إلى جملة مقاصد تخصّ التمييز بين الدافع الحيواني وعقل الإنسان. والإنسان الأسود دليلٌ حيٌّ على استحالة الفصل بينهما. فإذا تبعنا تراثاً معيناً للميتافيزياء الغربية، فإن الإنسان الأسود (إنسانٌ) ليس منا، أو على الأقل ليس مثلنا [بالنسبة إلى الأوروبيين]. إن الإنسان يميِّز نفسه عن الحيوان، لكن الحال ليس كذلك مع الأسود، الذي يحتفظ في نفسه بقدرٍ معينٍ من التباسٍ بامكانيات حيوانية"[9].

إذاً، لا يقوم سؤال "العقل الأسود" خارج سؤال العقل الذي تجلَّى في مشروع العقلانية الأوروبية والتنوير. إن "العقل الأسود" يُعيد النظر في فهم الإنسان من جهة تميُّزه بالعقل واختلافه عن الحيوان، ومدى إمكانية الفصل بينهما، وإعطاء الإنسان حق السيطرة على الكائنات الطبيعية وتحويلها إلى موضوعات في المشروع الحداثي.

هنا يصبح النضال التاريخي للأفارقة عنصراً أساسياً ومكِّوناً لفهم الحداثة، وبالتالي، يكون أيضاً جزءاً لازماً وضرورياً لاستكمال عملية نقدها. فمن دونه لن يُعرف كيف استطاعت أوروبا أن تسيطر على العالم وتبني تفوقها وحضارتها.

---

9 المرجع نفسه، ص 31.

وهذا بخلاف ما تقوله السردية الغربية حول نشأة العصر الحديث، والتي تتخذ أوروبا مركزاً لها لتقدِّم قصَّة مصطنعة عن مسيرةٍ سلمية بدأت بعصر النهضة ومرَّت بعصر التنوير وانتهت بالثورة الفرنسية، حاملة للعالم كله "حقوق الإنسان" التي أعلنتها أوروبا باسم جميع الشعوب.

في مقابل السردية الاستعمارية لتاريخ الحداثة، السائدة إلى اليوم، والتي تخفي عن قصد الوجه المظلم للحداثة والعقلانية الغربية؛ تشكِّل البنية الضامَّة لثنائية العقل الغربي والعقل الأسود، المنطلَق الذي يجادل منه مْبمبي نظرة الميتافيزياء الغربية للإنسان ككائن له هُوية أُحادية نقية، تتطابق مع نظرة الأوروبي لنفسه بوصفه "إنساناً أبيض" يحتل مركز الكون والإنسانية. وهنا لا تعود الحداثة كما كانت ماثلة في التصور الغربي: مشروعاً متَّسق الملامح، ولكنها تصبح حزمة شظايا تُرى من مناظير الآخرين كتنافضات لمشروع يرى البشر والكائنات الأخرى بطُرق متعارضة.

لكي يبيِّن طابع القمع الكلي الذي لازمَ الحداثة، وعلاقته بالنظرة العِرقية في الفكر الأوروبي، يربط مْبمبي عِرقية القرن الثامن عشر بممارسات العنف في حقبة الحداثة، قائلاً: "إن العِرق، الذي عمل طوال القرون الماضية كمقولة تأسيسية ذات طبيعة مادِّية وتخيُّلية في الوقت نفسه، كان دائماً في جِذر الكارثة، وسبباً للإبادات والجرائم والمذابح"[10]. هنا ينقل مْبمبي الآثار السالبة للعرقية، بوصفها أساس الحداثة، من التجربة التي عاشها الأفارقة ليفهم بها ما جرى في معظم قارات العالم، بما فيها أوروبا في فترة الحربين الكبيرتين وحقبة النازية. وبهذا تصبح العِرقية، التي عاناها الأفارقة أكثر من غيرهم، هي الخبرة المؤسِّسة للعصر الحديث.

لا يقف مبمبي عند تجربة اضطهاد الأفارقة ولكنه يعمِّمها على العالم المعاصر، رائياً أن الفلسفة العِرقية بكونها تصطنع فروقاً بين البشر يُقال إنها

10 المرجع نفسه، ص 2.

أنتجتها الطبيعة، إنما تقودُ إلى ممارسات قمعية تبرِّرها النظريات الحديثة. وتنتج عنها سياسات تمييز بين البشر في وقتنا الحاضر تتخطَّى حدود العنف لتعطي نفسها حقّ تحديد مَن الذي يموت ومَن الذي ينعم بالحياة بين البشر.

يستخدم مْبمبي مصطلح "سياسات محق الحياة" أو "سياسات الإماتة" (nicro–politics) ليشخِّص خاصِّية مميِّزة للحقبة الحالية في تطوُّر المشروع الحداثي، الذي بدلاً من أن يقتلع جذور العنف، يعيد إنتاجها بطرق جديدة ليضفي عليها شرعية. في نظر مْبمبي، لم يعُد مصطلح "السياسات الحيوية" (biopolitics)، الذي صاغه فوكو ليفسِّر به القمع القائم على أساس عِرقي، مناسباً لوصف ما يجري من إبادات وعمليات إزالة للشعوب، تُمارس اليوم في مناطق مختلفة بسياسيات تلقى القبول من الغرب، أو يتم التعامي عنها عمداً. ومنتقداً فكرة أن الحداثة تقوم على السيادة التي تأسَّست على العقل ومساواة البشر، يوضح مبمبى أنها قامت على تعدد أنماط الحدِّ من حياة الجماعات[11]. ويضرب أمثلة بما كان يجري في جنوب إفريقيا من جهة النظام العنصري حتى وقت قريب، وما جرى في أقليم كوسوفو، وما يحدث في فلسطين، والاعتداءات العسكرية والقصف العشوائي الذي تمارسه الولايات المتحدة في افغانستان والعراق واليمن، والتدخُّل المستمر للجيوش الفرنسية في غرب ووسط أفريقيا بحُجَّة محاربة الإرهاب. ويقول مْبمبي إن كل هذا يذكِّرنا بأن الإرهاب كان هو الرفيق والحارس لمشروع الحداثة منذ انطلاقه.

من ناحية أخرى، لا يقصر مْبمبي بحثه عن العقلانية المغايرة لعقلانية الحداثة في فكر السُود وحدهم، فيسعى لأن يجد في الفكر الأوروبي، وخاصة في الجماليات والحركات الفنية التي برزت في النصف الأول من القرن العشرين، ملامح رفض لفكر الحداثة التمييزي ذي النزوع العرقي والعنصري. ينقل مْبمبي

11 Mbembe, Achile: Necropolitics, Public Culture, vol. 15, no. 1 (Winter 2003), 11-40. p p. 13 - 14.

عن أندريه بريتون، مؤسِّس المدرسة السريالية في فرنسا، أن هناك رابطاً بين السريالية والملوَّنين، من جهة أنهم يرفضون ما حدَّده الفكر الغربي بأنه "الوعي"، ويبحثون عن الحقيقة الإنسانية فيما وراء هذا الوعي المعرَّف من منظور أوروبي.

هنا يظهر اختلاف مْبمبي عن مفكِّري نقض الاستعمارية في إفريقيا، فهو يبحث عن سمات خاصَّة بمشروع تحرُّر إنسانيٍ عام، ولا يركز كثيراً على خصوصية الأوضاع المحلية. وبهذا يجعل فكر الأفارقة مجرىً واسعاً يلتقي مع الحركات المضادة لعقلانية الحداثة الصارمة، التي أستبعدت الأشكال الأخرى لاستقصاء الحقيقة بطريقة ميكانيكية[12]. ومن بين هذه الأشكال الخبرة الفنية والأدبية التي توصَّل الفكر الغربي، عبر الصيغ الفلسفية الأكثر حداثة، إلى أنها تتضمَّن درايةً بالإنسان والعالم لا تقل عن المعرفة العقلية.

يقول مْبمبي: رغم تعاطفها مع الإنسان الإفريقي، كانت الحركات الفنية والأدبية الأوروبية صدى لنظرة فلاسفة التاريخ والإثنوغرافيا الحداثيين، الذين رأوا أن للإفريقي جوهراً ثابتاً يجعله نقيضاً للإنسان الأوروبي. ولكن، تحدِّياً للعقلانية الأُحادية ذات الطابع اللا إنساني للحداثة، اتَّجه الفن والأدب الأوروبيَّين في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إلى تبنِّي مواقف مضادَّة للعقل، فرفعت الرومانسية مكانة العاطفة، وبحثت السريالية عن الحلِّ في اللاوعي، أما الحركة الطليعية فمجَّدت البدائية (primitivism). وجميع هذه الحركات تعاطفت مع ثقافات الأفارقة وفنونهم، لأنها رأت فيهم مثالاً لكائن "غير عقلاني" له عقل قبل– منطقي (pre–logical) يُنتج فناً عظيماً. ويعلِّق مْبمبى، أنها بمحافظتها على التوصيف المتمركز حول عقلانية الأوروبي، كانت تلك الحركات الفنية صدى للموقف الاستعلائي نفسه من الإنسان الإفريقي، فرأت فيه كائناً يحيا خارج الحضارة والتاريخ، حتى وإن كانت قد أعطته صورة إيجابية. لقد طابقت

---

12 المرجع نفسه، ص 42-41.

الحركات الفنية الطليعية بين العقلانية والحضارة الأوروبية من جهة، ولا عقلانية الإنسان الإفريقي وبدائيته من جهة أخرى، فكانت وسيلة لنقد جمود عقلانية الحداثة بتصويرها نقيضاً إيجابياً، ولم يُرَ الإفريقي كائناً عقلانياً له ذاتية مستقلة، بوسعه أن يعرِّف نفسه بنفسه.

بهذه الآلية التمييزية، التي تفصل بين نوعين من المجتمعات الإنسانية: أحدهما عقلاني متحضِّر، والآخر لا عقلاني بدائي؛ أعادت الجماليات الحداثية والطليعية إلى الإفريقي إنسانيته بيَدٍ وانتزعها منه باليد الأُخرى. يلاحظ مْبمبي: لقد وُضع الأسوَدُ في حلقة دائرية، فهو ليس إلا مادَّة يُعاد تشكيلها على يد العِرق الأعلى. فالحركات الفكرية والجمالية التي تعدُّ حركات ثورية وطليعية في التاريخ الغربي، وتشكِّل الأساس لتنظيرات الحداثية (modernism) ويحتفي بها فكر ما بعد الحداثة أيما احتفاء، لم تغادر أبداً الأرضية التي تنظر إلى الإفريقي، وبقية البشر من غير الأوروبيين، ككائنات وضيعة، أقلّ مكانة من "العِرق الأبيض".

بكونه يجمع على طاولة العِرقية بين أدوات ممارسة السلطة ومظاهر الفكر الأوروبي الفلسفية والحقوقية والتاريخية والجمالية، ويراها ساحة لإنتاج مفاهيم التمييز التي تساهم في توطيد القمع المؤسَّسي والنظامي الذي تمارسه الدولة الحديثة على الذين كانوا موضوع سيطرة طوال حقبة الحداثة، يعود مْبمبي ليقترب من فكر نقض الاستعمارية، بعد أن خالفه في مواضع ذُكرت سابقاً، هو عنايته بفكرة العالمية على حساب المحلية. وهنا، حيث يقترب من فكر نقض الاستعمارية، يبتعد مْبمبى عن فكر ما بعد الاستعمار، بما أنه يرى في التمييز والعنف سمتين ملازمتين لمشروع الحداثة، وليستا طارئتين أو مرتبطتين بالاستعمار في شكله السياسي– الإداري فقط.

بكون السيطرة الغربية مشروعاً مستداماً متعدِّد الأوجه، فإن الدولة الحديثة بوصفها نظاماً، تصبح عند مْبمبي القوة التي تحوِّل الصراعات التقليدية، التي كانت تدور بين الغزاة الأوروبيين والمواطنين في حقبة الاستعمار، إلى حالة

دائمة من خضوع الجماعة الثانية للأولى، تصون استخدام العنف على أسس عِرقية في فترة ما بعد الاستعمار. ومستلهماً فانون، يقول مْبمبي: هذا سبب أن الدولة الحديثة صارت أداة استمرارٍ للعنف[13].

ما الذي يقترحه مْبمبي في مواجهة هذه الوضعية المميِّزة لحقبة الحداثة، التي تمرّ الآن بنهايتها وتشهد انحدار شمس الهيمنة الغربية؟ لكي يصيغ نظرةً تعيد فهم الواقع الذي صاغ خبرة الأفارقة في العصر الحديث، خاصة أولئك الذين عاشوا في الغرب؛ يتأمل مْبمبي التاريخ، لا كمجال لدراسة الماضي، وإنما بوصفه ظاهرة ثقافية–اجتماعية تصوغ تصوُّر الجماعة لماضيها لتعرف كيف تحلّ مشكلات حاضرها وكيف ترسم مستقبلها. هنا يُدرَس التاريخ بوصفه نتاجاً للذاكرة الجماعية وآليات عملها، التي تتضمَّن: التذكُّر (remembrance)، والحنين للماضي (nostalgia)، والنسيان (forgetting). ينبِّه مْبمبي: إن دلالة هذه العناصر لا تكمن في أنها تصوغ الحقيقة بقدر ما أنها تكمن في التدخُّل فيها. هنا تكون الذاكرة الأداة الأساسية للشعوب في مقاومة الاضطهاد والسعي لتغيير الواقع. ومنتقلاً من تحليل خبرات الماضي وما تقود إليه من سياسات تحرُّرية في فهم المستقبل وما يمكن أن يحقِّقه الإنسان عبر شبكات المقاومة التي تتزايد يوماً بعد اليوم، يقول مْبمبي متذكِّراً فانون:

> **"إن كنا مدينين لفانون، فنحن مدينون لفكرته القائلة بأنه يوجد في كل إنسان شيء غير قابل للإخضاع، لا يمكن لأي شكل من العنف أن يزيله ويحتويه أو يقمعه، على الأقل بطريقة كلية. لقد حاول فانون أن يفهم كيف يمكن تنشيط هذا الشيء وإعادته إلى الحياة في السياق الاستعماري، الذي هو في الحقيقة مختلف عن سياقنا الحالي، حتى إن كانت عنصريته ما زالت هي الوحش الذي يواجهنا. ولهذا يمثل عمل فانون سلاحاً لمضطهَدي العالم اليوم"[14].**

---

13 المرجع نفسه، ص 106.

14 المرجع نفسه، ص 170.

يرى مْبمبي أن الفكر الذي يخوض مغامرة التحرُّر، والفعل الذي يسعى لصياغة تصوُّرات جديدة عن العالم بمختلف طرق التعبير الفني والتأمل الديني التي تقدِّر الآخر، تُعدُّ من أهم وسائل تحرير النفس من الاضطهاد ورغبات ممارسة العنف، وبالتالي، فهي تحتل مقدِّمة المواجهة الدائرة حالياً ضد ترِكة العنصرية والعِرقية. ويرى أنه يمكن صياغة مشروع عالمي للتحرُّر يقوم على ما يُسمِّيه "تساوي الأنصبة" بين البشر (equal shares)، حيث يقدِّم كلٌّ مساهمته من موقع خصوصيته وخبرته، لا من موقع أنه يملك حقِّ النيابة عن الإنسانية[15]. وهذا يتطلَّب نقداً لسياسات الاختلاف والتماثل معاً لخلق توازن بينهما، فمن ناحية يكون الاختلاف ضرورياً لأنه يعطي الذين عاشوا الاضطهاد حقَّ أن يحصلوا على الكرامة التي حُرموا منها ولم يُحرَم منها الأوروبيون، ومن الناحية الأخرى يكون حقّ التماثل مع الآخرين ضرورياً ليكفل لهم التساوي في الكرامة، التي يتشاركها الكل من ناحية مبدئية.

إن مساهمة مْبمبى الماثلة في تحليله للعقل الأسود، تتركَّز في المنطقة البينية لمساهمات المفكِّرين الأفارقة في تيار ما بعد الاستعمار ومفكِّري نقض الاستعمارية الأفارقة، كما يمثلهم المفكِّر الجنوب-إفريقي سابِلو ندلفو-غاتشيني. والنقلة الكبيرة التي حقَّقها مْبمبي تتمثل في اتخاذ خبرة الأفارقة الذين استُعبِدوا منطلَقاً لتأويل الحداثة، وإعادة كتابة تاريخها من منظور تحرُّرٍ إفريقي يصب في مسيرة تحرُّر الإنسانية ككل، بما أن نضال الافارقة الذين عاشوا في الغرب نفسه هو الذي كتبَ نهاية تلك الممارسة النظامية التي سادت التاريخ طويلاً حتى أُزيلت على يد الأفارقة. من هذه الزاوية، لم يعد الفكر الإفريقي مقتصراً على نقد الحداثة من جانبها المظلم وحده، المرئي من منظور مناهضة الاستعمار فقط، ولكنه صار إعادة تأسيس لنقد العقلانية الغربية الذي تركز عليه تيارات الفكر المعاصر.

15 المرجع نفسه، ص 176.

كان مْبمبى قد طوَّر طريقة للرد على الاستعمار تختلف عن طريقة سعيد وبابا، فلم يركِّز على اضطلاع خطاب المستعمِر بتمثيل شعوب المستعمرات، ووجَّه عنايته إلى طُرق الحياة اليومية التي تحدَّت بها تلك الشعوب، خاصة الأفارقة، الخطابات والممارسات الاستعمارية، بدءاً بصيغها الأشد قسوة التي كانت تعرِّضهم للموت، وصولاً إلى تشكيلات الخطاب التي تنمِّط صورة الإفريقي وتستهدف ضبط جهود التحرُّر وإخماد المقاومة. وفي مواجهة تلك الخطابات رصدَ مْبمبى العلامات التي وظَّفها الأفارقة لإسباغ المعنى على حياتهم في مواجهة سطوة المستعمِر، وإضفاء الاستقلال الذاتي على وجودهم وأساليب عيشهم وطرق تفكيرهم، التي دعمت نضالاتهم اليومية[16]. وبهذه الطريقة كانت دراسة مُبمبى للخطاب الاستعماري جزءاً من عملية إعادة بناء الواقع الإفريقي في سياق تطوُّر المقاومة والسعي إلى التحرُّر. لقد كان خطابه أكثر إيجابية من خطاب مفكري ما بعد الاستعمار.

من جانب آخر، تمكَّن مْبمبى من مقاربة هدفه، وهو خوض مواجهةً نقدية مع الفكر الغربي من "موقع الند"، عن طريق تبنِّى تصوُّر للعالمية يُجنِّبه الحرج الذي واجهه تصوُّر العالمية في الفكر الغربي. بما أن مْبمبى أقامَ تصوُّره على خبرة مجتمعاتٍ تنتمي إلى الجنوب وعاشت في الغرب خبرة العرقية والعنصرية اللتين نهضت عليهما الحداثة؛ فإن إستراتيجية العمل بالتموضع في الشمال هي التي زوَّدته بمنظورٍ مزدوج مكَّنه من فتح فضاءٍ يوجد بين مساهمتَي ما بعد الاستعمار ونقض الاستعمارية. إن قوة مساهمة مْبمبى تكمن في مناهضة السردية الغربية لتاريخ الحداثة، التي تزعم أنها تقوم على أصل أوروبي خالص، موضِّحاً أن رؤيتها وفهمها من منظور إفريقيا يشترط استكمال تاريخها.

16 Ashkroft, Bill. Griffiths, Gareths and Tiffin, Helen: *Post-colonial Studies: the Key concepts*, (London and New York: Routlede, 2007). p. 175- 76.

فيما بين "اختراع إفريقيا" واكتشافها:
ڤالنتين – يڤز مودِمبى

يُعدُّ حقل الفلسفة، في صيغته الموصوفة بأنها "حديثة"، من المجالات التي لم يخُضها الأفارقة إلَّا في الربع الأخير من القرن العشرين، ومنذ البداية طُرِحت على الفلاسفة الأفارقة العديد من الأسئلة حول طبيعة الفكر الإفريقي والمجالات التي يمكنه المساهمة فيها، وكيف يمكن أن يُصنَّف أكاديمياً؟ ومن الذين سعوا للإجابة على هذه الأسئلة، الفيلسوف والأديب ڤالنتين – يڤز مودِمبى (Valentin–Yves Mudimbe: 1941–).

وُلد مودِمبى بالكونغو ودرَسَ الفلسفة في فرنسا، ودرَّسها في جامعات فرنسية وأميركية لفترة طويلة. بجانب مساهمته الأكاديمية في تاريخ الفلسفة، كتب مودِمبى كثيراً حول قضايا المجتمعات والسياسة الإفريقية. وتكمن أهميته في المساهمة في تغيير نظرة الغرب للمفكِّرين الأفارقة، ومفكِّري الجنوب عامة، لأنه عالج بعض الموضوعات الفلسفية بطريقة نقدية أعادت طرح الأسئلة حولها، ومن تلك الموضوعات النظرة لإفريقيا والمعرفة الإفريقية.

مطوِّراً البحوث المعاصرة حول علاقة المعرفة الغربية بالقوة، أوضح مودِمبى أن التصوُّرات المتوارَثة والجامدة للمعرفة الغربية عن إفريقيا، والتي تذخر بالمضامين السالبة، لا تسمح بالتوصُّل إلى معرفة صحيحة حولها، ما لم تُفض الأوهام التي صاغتها عنها المخيِّلة الأوروبية، والتي تراكمت عبر حقب

طويلة، يصعب على المفكرين الغربيين اختراق طبقاتها وتخطِّيها.

ليحدِّد المجال المعرفي الذي ينتمي إليه الفكر الإفريقي الذي يعالج القضايا بطريقة تجريدية، لا يستخدم مودمبى لفظ فلسفة كما يفعل بعض المفكِّرين الأفارقة، وإنما يستخدم لفظ "غنوسيس" (gnosis)، ويقول إنه مشتق من لفظ إغريقي يعني المعرفة التي تملك بنية للمفاهيم وتتصف بقابلية التداول والاستخدام[1]. وهذا ما يميزها عن المعرفة الفلسفية التي هي معرفة نظرية خالصة، والمعرفة العلمية التجريبية والعلوم التطبيقية.

في كتابه المعنون (اختراع إفريقيا: الغنوسيس والفلسفة ونظام المعرفة) بحث مودِمبى التفكير المعاصر في إفريقيا، وعملية "الأفرقة" (Africanizing) التي خضع لها، أي كيف أُضفيت على هذا الفكر طبيعة تميِّزه بأن تُنسب إليه خصائص إفريقية، وفي الوقت نفسه بحث طبيعة المعرفة التي سمَّاها "غنوسيس" (gnosis). يوضح مودِمبى كيف أثرت تقاليد الفكر الغربي وتصوُّراته على المفكرين الأفارقة أنفسهم في فهم الفكر التقليدي، ويقترح فهمه من الداخل وفقاً لأشكاله ومضامينه الخاصة به، ويقول إن ذلك يتطلَّب النظر إلى تلك التقاليد من منظور تشتُّت ثقافي، أي بمنظور يقدِّر التباين واللامركزية الثقافية.

يبدأ مودمبى نقده للنظرة الغربية لإفريقيا بقوله إن جلوس ممثلي دول أوروبا الغربية إلى طاولة في سنة 1884م، فيما عُرف بمؤتمر برلين، وتقسيم إفريقيا فيما بينهم، ثم اندفاع جيوشهم نحوها في نهاية القرن التاسع عشر لتتناهشها فيما أصبح يُعرف بحقبة "تقاسُم إفريقيا" ويسمِّيه البعض "التدافُع نحو إفريقيا"، كان نهاية تصورين غلبا على المخيلة الفلسفية الأوروبية حول إفريقيا: تصوُّر هوبز عن حالة الطبيعة، حيث الغياب التام للضوابط القانونية والمعرفة العقلية

1 لم استخدم هنا للفظ (gnosis) اللفظ المعرب "غنوصية" هو المستخدم في اللغة العربية للفظ الإغريقي، وهو يحمل معنى المعرفة المتناقلة التي لا يساهم فيها الفرد وإنما يكتفي بتداولها مع جماعة ما، فقد ارتبط أكثر بالمعرفة الدينية ذات الطبيعة العرفانية والروحانية الأقرب إلى ما يُتلقى عن مصدر مقدس.

وانتشار الفوضى والخطر الداهم الذي يهدِّد وجود الإنسان، ومن الناحية الثانية تصوُّر روسو حول "البدائي النبيل"، حيث حياة النعيم التي يعيشها الإفريقي غافلاً عن عالم الحضارة. وفي الواقع فإن الأوروبيين لم يجدوا في إفريقيا أيَّاً من هذين المجتمعين، ووجدوا فقط مجتمعات ذات نُظم مختلفة. لكنهم عبر النظام الاستعماري الذي يربط المعرفة بالقوة، فكَّكوا تلك المجتمعات وحاولوا إعادة تنظيمها لتصبح قابلة للاستغلال الذي يلبِّي مطلوبات تقدُّم أوروبا.

يلخِّص مودِمبى الطريقة التي تمت بها السيطرة على إفريقيا واستغلالها في ثلاثة أنماط من الفعل هي: السيطرة على الفضاء الطبيعي، تغيير عقلية المواطنين، ودمج تواريخ الاقتصادات المحلية في المنظور الأوروبي[2]. ويقول إن هذه الأفعال تشكِّل البنية التي تحدِّد الأوجه الطبيعية والإنسانية والروحية للخبرة الاستعمارية. ومترصِّداً الطرق التي اتَّبعها الرسَّامون والرحَّالة والأنثربولوجيون في تمثيل الثقافات والشعوب الإفريقية، منذ أن وصلها الأوروبيون في نهاية القرن الخامس عشر، يتوصَّل إلى أن خطاباً أوروبياً حول إفريقيا بدأ يتطوَّر ليحدِّد موقعها من العالم عبر خطاب يصفها ويعيِّن مكانة شعوبها بين البشر. ويقول إن ذلك الخطاب تطوَّر في سياق تطوُّر الاقتصاد المركنتيلي لأوروبا. ويقول إن القرن الثامن عشر أنتج التصوُّرات الأنثربولوجية التي أعطت الأوروبيين بتفوُّق العرق الأبيض على شعوب العالم، ومن هنا صاغ هيغل فكرته في فلسفة الحقِّ، التي تُجيز للأوروبيين الاستيلاء على ما كانوا يسمّونه "الأراضي البِكر" (virgin lands). وفي القرن الثامن عشر، يقول مودِمبى، تطوَّر خطابٌ قام على فكرة "قابلية إفريقيا للاكتشاف" والفوز بثرواتها الدفينة، بالتوافق مع مزاعم محاربة الرقيق والقضاء على الأمراض التي كانت تجعلها "مقبرة الرجل الأبيض"، وذلك بفكرة فتحها للتجارة وتحويلها إلى سوق عالمي تسيطر عليه أوروبا. وارتبط هذا بتحول أوروبا من الرأسمالية التجارية إلى الرأسمالية الصناعية.

2 Mudimbe, V. Y.; *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, (London: James Currey, 1988). P.2.

مستفيداً من تقسيم فوكو للإبستيمات التي حكمت تحولات الخطاب العلمي، يقول مودِمبى إنه في نهاية القرن الثامن عشر برزت قطيعة معرفية أدَّت إلى تلاشي خطاب التاريخ الطبيعي ودراسة الثروة، وبرز خطابٌ جديد هو الخطاب التاريخي، ومعه تغيَّرت النظرة إلى إفريقيا أيضاً وبرزت الأنثربولوجيا التي تعمل في ظلِّ تضامنٍ بين نظام المعرفة وممارسات القوة. وبوصفها حقلاً جديداً جاء مرافقاً لحقل التاريخ، كانت الأنثربولوجيا متوافقة معه من حيث أن الاثنين يدرسان ما هو بعيد، فالتاريخ يدرُس الموضوعات التي تسكن أزماناً بعيدة، والأنثربولوجيا تدرُس الشعوب التي تسكن أماكن بعيدة[3].

بعد أن درسَ مشاريع نشر المسيحية في إفريقيا، وطرق بناء تمثيلاتها الأسطورية والأنثربولوجية، تناول مودِمبى كيف ساهم المؤرِّخون والآثاريون في صياغة صورة أُمَّةٍ إفريقية بعُدَّة طُرق، منها إعطاء دلالة مركزية لانتشار الإسلام في شرقها وغربها، وشيوع القراءة والكتابة فيها عند العصور الوسطى، والذي أعقبه دخول الأوروبيين في نهاية القرن التاسع عشر[4]. ويقول إن هذا التصوُّر الذي يتَّخذ الإسلام مقدِّمةً لدخول المسيحية صاغه مبشِّر إفريقي اسمه بلايدن، ليمنح المسيحية الإفريقية خصوصية تنبع من تاريخ انتشارها وفقاً لديناميات التواريخ والثقافات المحلية. ولكن هذا الميل لإعطاء إفريقيا خصوصيتها تولَّدت عنه طريقة لتحسين طُرق تحويل الأفارقة إلى المسيحية، عبر الدعوة لإصلاح إسلامي ييسِّر عملية التحول، بما أن الإسلام يمكن أن يعمل كمقدِّمة لانتشار المسيحية، التي ستهيئ الطريق لخلق أُمَّة إفريقية قادرة على حُكم نفسها. ويطابق مودِمبى بين تصوُّر بلايدن لقدرة المكوِّنات الثقافية المحلية على إيجاد مجتمع يحكُم نفسه عبر جماعات سياسية محلية، والتصوُّر

3 المرجع السابق، ص 28.

4 المرجع نفسه، ص 126-125.

البريطاني حول أن الزعماء المحليين يمكن أن يساهموا في حكم إفريقيا[5]. وملاحظاً أن جهود اختراع صورة لأُمة إفريقية ذات هُوية مرتبطة بالمسيحية لم يكن ممكناً لها أن تنجو من الاستيعاب في التصوُّر الأوروبي لنشر الحضارة وتوظيفها في السياسات الاستعمارية؛ يعرض مودِمبى جهود مفكِّر آخر، هو المبشر الجزويتي إ. مفنغ (E. Mveng)، الذي تساءل عن جدوى إيمان الأفارقة بديانة كانت وسيلة لتبرير التمييز العنصري ضدهم واستغلالهم. وإجابةً على هذا السؤال ردَّ جزويتي إفريقي آخر، هو إبوسي–بولاغا (Eboussi–Boulaga) بكتاب تدور فكرته الأساسية حول أن الوحي السماوي إنما كان علامة تحرُّر، جاعلاً من الإنسان موضع تجلِّي الرب، ويقول مودِمبى إن هذا التصوُّر كان بداية للاهوت التحرير في إفريقيا، خاصة في جنوب إفريقيا.

هكذا تتبَّع مودِمبى أشكالاً مختلفة من التصوُّرات لإفريقيا، بوصفها مكاناً يختلف عن الأماكن التي تطوَّرت فيها معارف أخرى، والنظر إلى الأفارقة كفاعلين قادرين على بناء صورة لأنفسهم وتفسير حركة مجتمعاتهم وفهم ثقافاتهم. ثم يعود إلى السؤال الأساسي حول طبيعة المعرفة الإفريقية، ويصفها بأنها نمط مخصوص من التنظير الذي يجمع بين خصائص التفلسف وفي الوقت نفسه يختلف عنه بكونه يصدر عن انشغالات المجتمعات المحلية والوضعيات التي وجدت نفسها فيها أثناء حقبة الاستعمار، والتأثيرات التي نتجت عنه. ويستخلص من ذلك أنها كانت محاولات تفكير متأثرة بتلك التصوُّرات التي سبقتها، فتسعى للردِّ عليها والإفادة منها. وبهذا فهو يفكر بطريقة قريبة من مفكِّري ما بعد الاستعمار، الذين يرون أن الردَّ على ثقافة الغزاة وبناء هُويَّة محلية كان أبرز اهتمامات الأجيال التي عاشت التجربة الاستعمارية. وربما لهذا السبب رأى بعض المفكرين المعاصرين أن العمل الذي قام به مودِمبى

5 المرجع نفسه، 130.

يماثل عمل إدوارد سعيد، من حيث نقده للتمثيلات التي صاغها الأوروبيون عن الأفارقة والخطاب الذي نشأ رداً على تلك التمثيلات.

في سطور عابرة، يتحدث مودِمبى عن ضرورة النظر إلى الحقوق على أنها تقوم على "هبة الحياة" (Gift of life)، التي تجعل الحياة حقاً لجميع البشر، ومعطىً مسبق غير قابل للنزع أو التفاوض حوله. وهو هنا ينظر من الجانب الإيجابي لمطلب حماية الإنسان المعاصر من الأخطار التي تهدِّده، وتقوده إلى الموت الرخيص في عالمٍ يدعي الحداثة والتقدم وحماية حقوق الإنسان. وهو هنا يوافق أشلى مْبمبى الذي سمَّى مساعي تدعيم وتوسيع إبادة البشر "سياسات الإماتة" (nicro–politics).

يرى مودِمبى أن إفريقيا ليست كُلَّاً متجانساً يسمح بالإشارة إلى ذاتٍ إفريقية لها خصائص ثقافية محدَّدة، فهي ذاتيات متعدِّدة تعترف ببعضها وتقرُّ بتعايشها وتعدُّد تواريخها. وهذه السمة هي التي تميز إفريقيا عن المجتمعات الأوروبية التي تتعامل مع العالم الخارجي بوصفه كُلاً واحداً في مقابل أوروبا المأخوذة أيضاً ككيان واحد، ومن هنا تنظر إلى إفريقيا كوحدة متجانسة. ويقول إن الخطابات الي طوَّرها المثقفون الأفارقة في حقبة ما بعد الاستقلال، تقوم على طريقيتين في صياغة الخطاب حول الذات الإفريقية، الذي صيغ في الغالب بلغات أجنبية لإظهار أن المعرفة الإفريقية تتوافق مع المعرفة العالمية، أي الأوروبية، من خلال ترجمة نظرياتها حول إفريقيا ضمن مفهومٍ للعالمية والخصوصية في الوقت ذاته، حيث أن قابلية النظرية للتطبيق على إفريقيا تدعم مبدأ عالمية النظرية ا، خاصة في مجال التاريخ. ويصف عمليتين ميزتا ذلك الخطاب. العملية الأولى تُدرج الإنسان الإفريقي في مسار زمني ينقله من استلابية الحاضر إلى فاعلية ذلك الإنسان في الماضي. ويمثل لهذا الجانب بما قدَّمه شيخ أنتا ديوب، المفكِّر السنغالي المتخصِّص في الفيزياء

النووية، والذي تحول إلى باحث في الأنثربولجيا والمصريات، وسعى لإثبات أن الحضارة المصرية القديمة تنتمي إلى إفريقيا، لا لحضارات شمال البحر الأبيض المتوسِّط، كما أشاع علماء المصريات الغربيون. والعملية الثانية تسعى لترجمة التجربة الشخصية إلى خطاب يعبِّر عن معرفة إنسانية يُراد لها أن تكتسب مكانة عالمية، ويُكتَشَف أنه يتحول إلى خطاب موجَّه للآخرين. ويمثل مودِمبى لهذا النوع من الخطاب بالاشتراكية الإفريقية التي اقترحها الشاعر والزعيم السياسي السنغالي ليوبولد سيدار سنغور، ومثلها اشتراكية الرئيس التنزاني جوليوس نيريري، في مقابل الاشتراكية العلمية للماركسية[6]. ويلاحِظ مودِمبى أن هاتين الطريقتين في التعامل مع المعرفة على أُسسٍ متمركزة إفريقياً، تقود بنفسها إلى أن تنفي المنطق الذي يحرِّكها. فبينما هي تكتسب شرعية وجودها من فكرة أن المعارف تتطور كشبكة مترابطة عالمياً، إلّا أنها بسبب إغراقها في المركزية، تعود لتنفي عمومية المعرفة الحديثة وقابليتها للتبادل.

الواقع أن تشخيص مودِمبى لهذه الأشكال الخطابية التي برزت لدى المفكرين والباحثين الأفارقة، عندما يُربط بتشخيصه للنظرة الأوروبية لإفريقيا بوصفها كلاً واحداً، فهو يبيِّن أن تلك الأشكال الخطابية تنشأ عن رغبة المفكرين الافارقة في الردِّ على خطاب المعرفة الغربية، بخطاب يعارضه، بما أنهم يتحدثون لغات أوروبية استعمارية ويخضعون، لا شعورياً، لمنطق الخطاب المتمركز أوروبياً، الذي يرغبون في الردِّ عليه ومناقضة اطروحاته السالبة حول شعوبهم وبلادهم. هنا أيضاً يبدو مودِمبى قريباً جداً من مفكِّري ما بعد الاستعمار، خاصة إدوارد سعيد في مفهومه للخطاب النقيض، وهومي بابا في مفهومه للترجمة الثقافية. وهذا يوضِّح إمكانية توسيع نطاق هذه المقارنة لتحديد موضع مودِمبى في خارطة تيارات فكر الجنوب المعاصر.

6 V-Y. Mudimbe: *On African Fault Lines:Meditations on Alterity Politics,* (South Africa: University of KwaZUlu-Natal Press, 2013). P. 359.

مثلما ركَّز إدوارد سعيد على موضوعات القومية والهوية في دراسته لآداب الجنوب، وتبعه في ذلك هومي بابا الذي ربط بين تصوُّرات الأمة والخطاب السردي، كذلك تناول مودِمبى الموضوعات نفسها في كتابٍ قام بتحريره وأعطاه عنوان (الأمم، الهويات، والثقافات). كان الموضوع الأساسي لهذا الكتاب الذي شارك فيه مفكِّرون يتبنون مواقف نقدية من الفكر الغربي، هي كيف تصاغ صورة الإثنيات في نهاية القرن العشرين في ظلِّ هيمنة الليبرالية الجديدة على العالم وتراجع العناية بالمجتمع، وتقهقر أطروحات الحداثة وصعود أفكار ما بعد الحداثة؟ انطلاقاً من هذه الملاحظة حول تراجع السمات المميِّزة للقرن العشرين، الذي كان الكتاب قد صدر في العقد الأخير منه، لخَّص مودمبى في مقدمته فكرته الأساسية، قائلاً:

"إن فكرنا المعاصر يبدو لنا كفكر منفى، فكر يختبئ وراء حنين إلى ماضٍ قريب. فكر يتحدث من فضاءات وثقافات لم تعد موجودة وماتت قبل موت القرن التاسع عشر الطويل. إن التوضيحات الملموسة لهذا في الأدب المعاصر هي وصف إيمانويل لفيناس للهوامش الأوروبية، وفلسطين إدوارد سعيد، وجزائر جاك دريدا (..) ولكي يتجنب الحديث عن الآخر، الذي لا يمكن من دونه أن يتم تشكيل الذات في شكلها الحاضر، يريح الفكر المعاصر نفسه بالتعامل مع الأنا وغرس بذور النرجسية"[7].

إن وصف الفكر المعاصر بأنه يتركز حول المنفى لا يشير لانشغال مودِمبى بوضعية المهاجرين والإثنيات التي يضعها الغرب في مكانةٍ دنيا، بقدر ما يصف وضعيّةً عاشها معظم المفكِّرين الذين صعدت مكانتهم في الغرب بعد تفكُّك الإمبراطوريات الأوروبية، أي بعد حقبة الاستعمار. وإشارته إلى سعيد ودريدا ليست عارضة، لأن الأول ركَّز في كتاباته الأخيرة على وصف الهوية المعاصرة بأنها تتميَّز بالهجنة، ووصفَ فكره بأنه يصدر عن المنفى، ونظر

7 V-Y. Mudimbe (ed.): *Nations, Identities, Cultures,* (Durham and London: Duke University Press, 1997). P. 3.

إلى المنفى كحالة إيجابية تعارض التطابُق مع الهُويَّات الجاهزة والتصورات المغلقة حول الذوات المكتفية بنفسها. وهنا يتأكد اقتراب مودِمبى الواضح من فكر ما بعد الاستعمار، ويبدو كنتاج طبيعي لاشتغاله على علاقات المعرفة بالقوة كما تظهر في الخطاب الأوروبي حول إفريقيا، التي تناولها في كتابه "اختراع إفريقيا". إن مصادر التأثير التي ألهمت سعيد تحليلاته لخطاب ما بعد الاستعمار، وعلى وجه التحديد استفادته من فوكو، هي نفسها التي ألهمت مودِمبى تحليلاته للخطابات التي ردَّ بها المفكرون الأفارقة على الخطاب الأوروبي حول تواريخ وثقافات شعوبهم. وهنا لا بدَّ من ملاحظة مهمَّة، هي أن تأثير فرانتز فانون على سعيد، الذي كان يقوى مع تقدُّمه باتجاه نقد خطاب ما بعد الاستعمار، لا يظهر عند مودِمبى بقدرٍ مؤثر. هذا مع أن فانون كان قد ناقشَ وانتقد أُطروحات المفكرين الأفارقة الذين تناولهم مودمبى في كتاباته، بقدرٍ يصعب معه إهمال مساهمة فانون في تشخيص معالم فكر ما بعد الاستعمار. ومقارنةً بتأثير فوكو، يبدو تأثير فانون هامشياً في نقد مودِمبى للسيطرة.

من ناحية أخرى، كان مودِمبى قد حرَّر كتاباً عن تأثير مجلة "الحضور الإفريقي" التي أصدرها في باريس روَّاد حركة الزنوجة بقيادة إيمي سيزار وليوبولد سيدار سنغور. وهدف الكتاب إلى رصد دور تلك الحركة في إذكاء النضال ضد الاستعمار والعنصرية، وتقييم دورها في تاريخ التحرُّر السياسي والقومي للشعوب الإفريقية[8]. إن قيام مودِمبى بتحرير كتاب كامل حول دور مجلة واحدة في تغيير المعرفة بإفريقيا في تلك الحقبة الفاصلة في تاريخ الجنوب، يدعونا للتساؤل عن مكانة التاريخ في مساهمة مودِمبى الفكرية والفلسفية. والواقع أن تغليب الموضوعات الفلسفية والثقافية على موضوعات التاريخ ساهم في تضييق الإطار الذي عالج فيه مودِمبى واقع المجتمعات الإفريقية، رغم أنه لم يهمل قضايا السياسة والاقتصاد في أحيان كثيرة. ومع ذلك، فإن دور المعرفة التاريخية

8 انظر: V-Y. Mudimbe (Ed.); *The Surreptitious* ..., p. xi- xxvi.

في صناعة التصوُّر الغربي للطريقة التي تسير بها المجتمعات، وخاصة النظر إلى مسيرة التحديث التي مرَّت بها أوروبا كتجربة مثالية، يحتل مكانة مركزية في التمييز بين مجتمعات الحداثة وما يسمَّى المجتمعات التقليدية، وهي الثنائية التي حلَّت محل الثنائية التي يتأسَّس عليها تراتُب المجتمعات الحديثة، والتمييز بين الإنسان الأوروبي وغير الأوروبي. ودليل ذلك أن الفلسفة الغربية نفسها كانت فلسفة تاريخية منذ منتصف القرن التاسع عشر. وهذا التقليل من مكانة الخطاب التاريخي، بوصفه ساحة لاصطناع الحقيقة حول العالم الحديث، هو الذي قلَّل من مساهمة مودِمبى في نقد جذور التصورات الأوروبية عن الذات والآخرين.

الجذور "التنويرية" للعنصرية الحديثة:
تشكوودي إيزى

إن كان الفلاسفة الأفارقة مهمِّين في حدود تخصُّصهم فقط، فإن إيمانويل تشكوودي إيزى (Emmanuel Chukwudi Eze, 1963–2007)، الفيلسوف النيجيري الذي درَسَ في نيجيريا وزائير (جمهورية الكونغو الديموقراطية حالياً) وعمل أستاذاً للفلسفة ببعض الجامعات الأميركية وجنوب إفريقيا، يحتلُّ مكانة مهمَّة جداً في الفلسفة الحديثة عموماً، بما في ذلك الفلسفة الغربية، فقد وُصِف كتابه "العرق والتنوير" بأنه سيبقى جزءاً أساسياً من الفلسفة الحديثة[1]. تُوفي إيزى في الرابعة والأربعين من عمره، وهو عمر مبكِّر بالنسبة إلى المشروع الكبير الذي كان يتطلَّع إلى إنجازه بتحويل الفلسفة الإفريقية إلى مجال مماثل في الأهمية لمجالات البحث الأخرى في الجامعات. وكان إيزى أول مَن أوضح، بجلاء تام، أن لفلسفة عصر التنوير مضامين عنصرية صريحة، خاصة لدى إيمانويل كانط، إذ ترتبط بفلسفته حول الإنسان، التي طوَّرها في سياق تأطيره النظري للأنثربولوجيا[2]. ويُعدّ نقد إيزى لفلسفة كانط العِرقية من أبرز مساهمات المفكرين الأفارقة، التي تستحق عرضاً وافياً.

---

1 Janz, Bruce B.; Emmanuel Chukwudi Eze, 1963-2007: A Personal Reflection, *South African Journal of Philosophy*, vol. 27, no. 4(October 2008), 282- 284. P. 282.

2 حول عرقية كانط، انظر الفصل المخصص له في: محمد عبد الرحمن حسن: **ذاتيات** ...، ص 157.

يقول إيزى: رغم اطِّلاع كبار الفلاسفة الغربيين على نصوص كانط حول الأنثربولوجيا، من أمثال مارتن هايدغر وماكس شيلر وإرنست كاسيرر وميشيل فوكو، الذين صمتوا تماماً عن حمولتها العنصرية[3]. أوضح إيزى أن عدم التصديق السائد في الغرب لحقيقة أن إيمانويل كانط هو أول الذين أضفوا طابعاً علمياً على التمييز العِرقي، سببه تجاهُل أن كانط كتب كثيراً عن موضوع (العِرق) وأن مفكرين آخرين علَّقوا عليه، يقول إيزى:

"إن هذا النسيان لنظريات كانط العرقية الذي غلب على الباحثين، بحسب ما أرى، يعود إلى الرغبة الغامرة في أن يُرى كانط فيلسوفاً خالصاً، منشغلاً بالثقافة الخالصة فقط، وبالموضوعات العمياء عن اللون في أقدس موضع من التراث الفلسفي الغربي. وإلّا كيف يمكن للمرء أن يفسِّر تعابير الاندهاش التي تلقَّيتها بينما كنت أبحث في هذا الموضوع: كانط؟ الأنثربولوجيا؟ العِرق؟ إن كانط الذي يُتذكَّر في أميركا الشمالية هو كانط مؤلِّف السلسلة النقدية"[4].

يقول إيزى، إن مفهوم كانط للعرق الذي يظهر في نصوصه حول الأنثربولوجيا يرتبط بمفهومه للجغرافيا الطبيعة، التي تعني عنده دراسة الوضع الطبيعي للأرض وما تحتويه: البحار والقارات والجبال والأنهار والطقس والإنسان والحيوان والنبات والمعادن. ويوضح كانط سبب إلحاقه الإنسان بالطبيعة، فيقول إنه جزء منها لاعتبارين: الأول من حيث تكوينه الجسمي، والثاني من حيث طبيعته الروحية المتجسدة في النفس والأخلاق والعقل، ومن هنا يجعل الأنثربولوجيا مختصَّة بدراسة الجانب الثاني. ولهذا السبب، يقول إيزى إن كانط اعتبر الجغرافيا الطبيعية والأنثربولوجيا علمين توأمين. فالأول يدرس السمات الخارجية للإنسان بوصفه يتحدَّد بواسطة الطبيعة، أي كمعطى خارجي، بينما

3 Eze, Emmanuel Chukwudi: 'The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology', in Eze, Emmanuel Chukwudi (ed.): *Postcolonial African Philosophy: A Critical reader*, (USA : Blackwell, 1997). P. 103.

4 المرجع السابق، الصفحة نفسها.

يدرس الثاني تطور شخصيته بوصفه فاعلاً أخلاقياً، أي ككائن يتصرَّف بحرية، بما أن له فكراً وإرادة. وهذا الارتفاع عن قيود الطبعة هو الذي يجعل الأنسان كائناً فاعلاً يتميز عن الحيوان، ويدرك أن له "أنا". ومن هنا ينتقل كانط إلى توضيح الطبيعة البراغماتية لدراسة الأنثربولوجيا، فيقول:

"إنَّ المبدأ النظامي الذي يحتوي معرفتنا بالإنسان (الأنثربولوجيا) يمكن أن يُعطى من أحد الجانبين: من وجهة النظر الفيزيولوجية أو البراغماتية. والمعرفة الفيزيولوجية بالإنسان تستهدف معرفة ما تصنعه الطبيعة بالإنسان، أما المعرفة البراغماتية فتستهدف ما يفعله بنفسه، أو ما يجب أن يفعل بها، بوصفه كائناً فاعلاً بحريَّة"[5].

يشرح إيزى، إن الفرق بين المبحثين عند كانط يكمن في أن الإنسان يبدو مجالاً لفاعلية العالم الخارجي وتأثيراته في الجغرافيا الطبيعية، وبالمقابل يبدو الإنسان في الأنثربولوجيا البراغماتية كياناً مكتفياً بنفسه ومحدَّد داخلياً. ويميز كانط بين الإنسان في حالة الطبيعة (the human in the state of nature)، التي تجعله كائناً شريراً، وحالة طبيعة الإنسان (the state of human nature) التي تتيح للإنسان أن يتجاوز الشر بخاصيته الأخلاقية. ومن هنا تبدأ مسيرة البشر في الصعود نحو الخيرية، عابرين حالة الطبيعة نحو الإنسانية. ملاحظاً تركيز كانط على الجانب الأخلاقي في تعريف الإنسان بمنظور الأنثربولوجيا البراغماتية، يستخلص إيزى أن تطوير كانط للدراسة الأنثربولوجية، والحدود المفاهيمية التي يضبطها وفقاً لها، تتوافق مع طريقة كانط في التفلسف. فلأنه يميِّز بين دراسة الظاهرة والشيء في ذاته، يرى أن دراسة الثقافة والتاريخ غير كافية لدراسة طبيعة الإنسان لأنها تتعامل مع ما هو ظواهري (phenomenal) فيه، لا ما هو جوهري وثابت.

على هذا الأساس التمييزي يدرس كانط طبائع شعوب العالم وأخلاقها من حيث تأثيرات المناخ، ماراًّ بتأثير الثقافة، فيصف الثقافة الإفريقية بأنها تسمح

5 المرجع نفسه، ص 106-107.

بالسرقة وأن ثقافة الصينيين تبيح التخلّي عن الأطفال، وعند شعب البرازيل يُدفَن الأطفال أحياءً ...إلخ. وبناءً على هذه الادّعاءات يحكُم كانط بانعدام المبدأ الأخلاقي عند غير الأوروبيين، بينما يصف الأوروبيين بأنهم إنسانيون بطريقة سليمة[6]. يلخّص إيزى المسار الذي تتطوّر فيه استنتاجات كانط كما يلي:

"إن العادات التي لا يحكمها فكرٌ تأمُّلي (والتي تمارسها شعوب غير أوروبية، كما يدّعي كانط) مفرغة من المبادئ الأخلاقية لأن تلك الشعوب تفتقد القدرة على تطوير الشخصية، وهي تفتقد الشخصية لأنها تفتقد الوعي الذاتي الصحيح والإرادة العقلانية، التي تسمح ببناء الشخصية الأخلاقية عبر عملية التعليم التي تدفع بالخيرية الكامنة في الإنسان"[7].

هكذا يُبرز إيزى عنصرية كانط التي ظلّت خافية لأكثر من قرنين رغم أنه لم يكتب بلغة سرّية أو مشفّرة، والسؤال الذي لا بدّ من أن نطرحه نتيجةً لجهد إيزى لا يتعلق بتعامي المفكرين الغربيين عن عنصرية وعرقية كانط، وإنما بتعامي غير الأوروبيين عنها من باحثي الفلسفة الذين درسوا بألمانيا ويتقنون اللغة الألمانية، وهو تساؤل ينال تحديداً من المتخصصين في فلسفة كانط من الأفارقة وبقية شعوب الجنوب. لقد قلّل كانط من مكانة وإنسانية كل الشعوب غير الأوروبية بهذا القدر أو ذاك، ونقل عنه إيزى، الذي يركز اهتمامه على مكانة الأفارقة في ترتيب كانط للأعراق، أنه يميز بين كيفيتين للتعلم، هما: التدريب (training)، والتربية (education). في حالة التدريب يكون التعلُّم قهراً، مفروضاً من الخارج، فهو استيعاب يتحقق من خلال إيقاع نوع من العنف على مَن يُراد تعليمه. أما التعلم بالتربية، فيكون بالتنمية الطبيعة للقدرات الذاتية ، فهو تفتُّح من الداخل لقدرات الفرد وملَكته الأخلاقية. ولأن التعلُّم بالتدريب يستثير مقاومةً لدى مَن يُراد تأهيله، فإن على معلمه أن يتقن أساليب الإخضاع. وبما

6 المرجع نفسه، ص 115.

7 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أن الإفريقي عند كانط يحتل مكانة دنيا من حيث قدراته العقلية واستعداداته الأخلاقية، وبالتالي فهو بعيد عن الخيرية وأبعد ما يكون عن قابلية التعلُّم، يقدِّم كانط نصيحةً للأوروبيين ليتمكنوا من إخضاعه، يقول إيزى:

"يتضمَّن التدريب عند كانط عنفاً بدنياً خالصاً وعقاباً قاهراً، ففي كتاباته عن كيف نُخضع خادماً أو عبداً إفريقياً، ينصحنا باستخدام عصا خيزران متفرِّعة بدلاً عن السوط ليعاني الزنجي قدراً عظيماً من الآلام دون أن يموت (فلأن الزنجي جلده سميك، لن يعاني القدر الكافي من الألم عند استخدام السوط)[8].

يضيف إيزى: لأن كانط يرى أن الكرامة صفة للإنسان وحده، ولأنها تصدر عن أخلاقية الإنسان ولا يمكن استمدادها من أي مصدر آخر، فإن غير الأوروبيين لا كرامة لهم عند كانط الذي يرى أن الإنسانية الكاملة لا تتوفَّر إلّا للأوروبي وحده، دون سائر البشر[9]. وبالطبع فإن تجريد البشر من الإنسانية والكرامة يعني تجريدهم من استحقاقات الإنسانية، ويترتب على هذا مباشرة أن غير الأوروبي ليس جزءاً من مواثيق حقوق الإنسان والحريات والسلام التي كان الفلاسفة الأوروبيون يسعون للتوصل إليها من أجل "خير الإنسانية" حسبما يقول كانط، مضمِراً وراء ذلك التعبير: خير الأوروبيين.

يطرح إيزى سؤالاً مهمَّاً: من أين اكتسب كانط هذا التصوُّر عن المعرفة العلمية كوسيلة لإضفاء العقلانية على نزع حقوق البشر وتبرير ممارسة العنصرية ضدهم، وإيقاع العنف بهم؟ ويجيب: إن كانط كان مسنوداً بسلطة الدولة في ذلك، فقد كان معلوماً أن المعلومات التي جمعها عن الشعوب التي صنَّفها في أعراق ورتَّبها بطريقةٍ هرمية، كان مصدرها كُتب الرحَّالة وروايات البحَّارة القادمين إلى مدينة كوينجسبرغ التي كان يُدرِّس في جامعتها، وقد أوردَ عنها كانط في كتاب "الأنثربولوجيا من وجهة النظر البراغماتية" ما يلي:

"[إنها] مدينة مفضَّلة بسبب موقعها بالنسبة إلى التجارة الخارجية البحرية،

---

8 المرجع نفسه، ص 116.

9 المرجع نفسه، ص 122.

وبسبب الأنهار لها ميزة أنها مناسِبة أيضاً للتجارة الداخلية والتجارة مع البلاد المجاورة التي لها عادات ولغات مختلفة، ويمكن أخذها كمكان مناسب لتوسيع معرفة المرء بالشعوب وبالعالم في اتساعه، حيث يمكن اكتساب معرفة كهذه دون حاجة للسفر"[10].

يقول إيزى إن كانط أضفى طابعاً علمياً على تلك المعرفة غير الموثوقة لأن الأوروبيين كانوا يرون العالم من منظورٍ متمركزٍ حول ذاتهم، معتقدين أنهم مخوَّلون بأن يصفوا العالم من الموقع الذي يراقبونه منه، دونما حاجة للتحقُّق من صدق تلك المعرفة. ولكي يوضِّح إيزي علاقة كانط بسلطة الدولة يورد نصَّاً لوزير التربية صادقَ فيه على أن يُسمَح لكانط رسمياً بأن يُلقي محاضراته في الجغرافيا الطبيعية رغم عدم امتلاكه مرجعاً مكتوباً للمقرر الذي اقترحه، معلِّلاً ذلك بمبدأ بسيط هو: "المصدر الأسوأ خير من لا شيء"[11]. بإقرار السلطة إذاً، كانت المعرفة التي يقدِّمها كانط هي "الأسوأ" لكنها صارت "علمية" بسبب توهُّم الألمان أنهم يملكون حق اصطناع معرفة بالشعوب غير الأوروبية من العدم، وكان ذلك يحدث في قمَّة عصرٍ يصفه الفكر الغربي اليوم بأنه "عصر التنوير"!

هكذا زيَّف كانط الحقائق وأسبغ عليها طابعاً علمياً عبر صياغات شكلية تُبرِّر الاستعلاء العِرقي الأوروبي، الذي أدَّى إلى نتائج كارثية مثل الإبادات الجماعية التي ارتكبها الألمان في إفريقيا، فقتلوا عشرات الآلاف من قبائل الهِررو (Herero) والناما (Nama) والسان (San)، في ناميبيا[12]. وأدَّت إلى جرف حياة عشرات الملايين من الأوروبيين مع تطوير الفكر النازي لأطروحة الامتياز الطبيعي للعِرق الآري.

---

10 المرجع نفسه، ص 128.

11 المرجع نفسه، ص 129.

12 ارتُكِبت هذه الجرائم في بداية القرن العشرين، واعترفت بها ألمانيا رسمياً في مايو 2021، واعتذرت عنها وتعهَّدت بدفع تعويضات عن تلك الأرواح، في صورة تمويل لبنى تحتية للمناطق التي تضرَّر أهلها.

بخصوص الطريقة التي اصطنع بها كانط فلسفته الأنثربولوجية، المتصلة بالفكرة المركزية لفلسفته ككل، وهي فكرة الغائية الأخلاقية، علَّق إيزى على مساندة سلطة الدولة لكانط، ممثلة في القرار الاستثنائي لوزير التربية:

"بهذا النوع من الدعم، حصل كانط على الغطاء المؤسسي الذي أتاح له تحويل أقاويل وأقصوصات وحكايات الأسفار التي قُصِد منها إثارة البهجة لدى الطلاب والجمهور، إلى معرفة علمية أكاديمية مباشرة. إن اعتماد كانط على المستكشفين، والمبشرين، والباحثين عن الثروات والشهرة، والمستعمِرين، إلخ، أتاحت إضفاء الصدق على أسوأ التمثيلات التي قدَّمها عن (الأعراق) والثقافات غير الأوروبية"[13].

نقلَ إيزى نصاً لكانط يقول: "إن كان الإنسان في حاجة إلى علمٍ ما، فهو العلم الذي أقوم أنا بتدريسه"، معتبراً أن فلسفته "تعلِّم الإنسان ما يجب أن يعرفه ليكون إنساناً"، ويستخلص إيزى أن كانط يرى أن المرء ليكون إنساناً لا بدَّ من أن يكون رجلاً أبيض، وبالتالي لا يكتفي بتبرير استعمار بلاد الأفارقة، وإنما يبرِّر استعمار العالم ككل جاعلاً من الذات الأوروبية مركزاً له، ونافياً إنسانية معظم البشر[14].

بهذا العمل حسن التوثيق، استطاع إيزى أن ينقض وهم عقلانية فلسفة كانط، التي تحتل مكانة رفيعة في الفلسفة الغربية. والشيء الأهم أن إيزى أثبت أن الفلسفة الإفريقية ليست مجرَّد تكرار أو شرح، للفلسفة الأوروبية، لكنها فكر نقدي قادر على تغيير وضعية التفلسف في العالم، بحكم أنها تقرأ الفلسفة الغربية وتفسِّرها من منظور خبرة لا تتوفر للمفكِّرين الغربيين، وهي خبرة الجنوب. وبعد إيزى استشعرَ المفكِّرون الغربيون خطر الفلسفة الإفريقية عندما تأخذ تبايُن المناظير بطريقة جادّة.

---

13 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

14 المرجع نفسه، 131.

في كتابٍ كبير الحجم حرَّره أيزي، وصدر بعنوان "الفلسفة الإفريقية: قراءة نقدية"، عُرِضت معظم الموضوعات التي غطاها الفلاسفة الأفارقة، وتبيَّن أن هذا المجال الذي يلقى اهتماماً عالمياً متزايداً اليوم، يعكس طابعاً موسوعياً يميز مساهمة الأفارقة في مجال الفلسفة عن سواهم. وأشار إيزى في مقدِّمة الكتاب إلى أن التنوع الكبير الذي يتَّصف به الفكر الفلسفي الإفريقي ليس مصدره حقيقة أن إفريقيا متنوعة ثقافياً وإثنياً، وإنما مصدره أن التفلسف نفسه عريق في إفريقيا، كما ينعكس في نتاجات الفلاسفة المسلمين في شمال إفريقيا منذ العصور الوسطى، وتأثير الفلسفة المسيحية الأوروبية على فلاسفة الكاريبي وأميركا الجنوبية، وجهود المفكرين الأوروبيين والأميركيين أصحاب الأصول الإفريقية، إضافة إلى جهود الفلاسفة الأفارقة المعاصرين. وبهذا التصوُّر تكون الفلسفة الإفريقية شاملة لخبرات مجتمعات القارات الأخرى، وإذاً فهي ليست إفريقية بالمعنى الجغرافي وإنما بشمولها، بما أنها تتصف بتعدُّد المصادر التي هضمتها والأزمان التي مرَّت بها والأماكن التي انتشر فيها الأفارقة، ومشاركتهم للشعوب المختلفة في الخبرات التي عاشتها.

إذا نظرنا إلى الفلسفة الإفريقية من هذه الزاوية التي يلفتنا إليها إيزى، نلاحظ أنها غير متمركزة إثنياً، بعكس الفلسفة الأوروبية التي يرى الغربيون أنها تقليد إغريقي خالص، فيمكن تعريف الفلسفة الإفريقية بأنها نمط تفكير يربط منظور الإفارقة في موطنهم بمنظور معايشة أفارقة الشتات للشعوب الأخرى. ونستنتج من هذا التعريف عدداً من السمات المميِّزة للفلسفة الإفريقية، أولها أنها فلسفة حديثة بالضرورة، بما أن الشتات الإفريقي هو نتيجة ممارسات الاستعباد والاستعمار التي ميَّزت العصر الحديث. والسمة الثانية أنها فلسفة نقدية، بما أن تشتيت الأفارقة دعمته أفكار الفلاسفة الأوروبيين الذين لا يمكن للفلاسفة الأفارقة إلّا أن يقرأوا نصوصهم من زاوية خبرة الشتات التي عاشوها. والسمة الثالثة للفلسفة الإفريقية أنها لا تفصل الفكر عن الواقع التاريخي، بما

أن شرطاً محدَّداً هو الذي جعل التفلسف الإفريقي ممكناً، وهو الاصطدام بأوروبا وما تبعه من سيطرة. ومن هنا لا يمكن للفلسفة الإفريقية إلا أن تفهم الحداثة مرتبطةً بالعنصرية والعرقية والاستعمار من خلال خبرة الجنوب. يتأكَّد لنا هذا من قول إيزى عن الكتاب الذي حرَّره حول الفلسفة الإفريقية: إنه المصدر الأول في تاريخ الفلسفة الذي خصَّص لموضوعات العِرق والاستعباد والاستعمار نصوصاً ذات طابع فلسفي وأكاديمي[15].

بهذا تكون الفلسفة الإفريقية هي الوحيدة التي تربط المواضيع المعاصرة بفكر وممارسات السيطرة، وتدرجها في الفكر الفلسفي المعاصر ضمن مباحث الأخلاق والسياسة والمجتمع بوصفها شأناً عالمياً يميز العصر الحديث. لقد ظلّ الفلاسفة الغربيون يعالجون تلك المباحث بمنظور تقليدي يعود إلى تراث الفلسفة الإغريقية، هذا رغم أن المجتمعات الغربية هي التي أنتجت فكر السيطرة الحديث وممارساته المستمرَّة، ومع ذلك لم تدرجها ضمن مباحثها، بل هي تقاوم إلحاق نقاد السيطرة، مثل فانون، بقائمة الفلاسفة. وهذا ما يطبع الفكر الفلسفي الغربي المعاصر بطابع محافظ ومتمركز. إن هذه الخلاصة التي مهَّد لها إيزي عبر الطريقة التي بوَّب بها عناصر الفلسفة الإفريقية، تفتح باباً واسعاً لمنح مساهمة الفلاسفة الأفارقة مكانة مهمَّة في الفكر العالمي، من جهة أنها بالضرورة ناقدة للحداثة وذات طابع تعدُّدي، وهذا ما ظلت الفلسفة الغربية تسعى لتحقيقه على مدى مسيرتها المعاصرة، دون أن تنجح كثيراً في ذلك.

إن الاعتراض الذي يُساق في العادة من جانب المفكرين الغربيين حول أن الفلسفة الإفريقية تصدر عن خبرات جماعية وليس من منظور "الإنسانية"، على ما يتضمَّنه من وهم إمكانية التفكير من خارج الزمان والمكان والسياقات

15 Eze, Emmanuel Chhukwudi (ed.); *African Philosophy: A Critical Reader,* (USA ; Blackwell, 2000). P. x.

المحلية والانتماءات الاجتماعية، فهو يتجاهل أن الفلسفة الغربية لم تحافظ أبداً على خصائص الفلسفة الإغريقية، فقد صارت فلسفة دينية في العصور الوسطى، وأصبحت فلسفة علمية في العصر الحديث، وهي فلسفة لتحليل الخطابات في اللحظة الحاضرة. وبالإضافة إلى عدم وجود ثوابت فيها فهي تبحث اليوم في موضوعات ليست ذات طبيعة تجريدية، مثل علاقات القوة التي تتجلَّى في التمثيلات الرمزية والمؤسَّسات الاجتماعية، وتنتقد نقاء المقولات والمفاهيم من خلال ربط الفكر باللغة والمجتمع والتاريخ.

جاء آخر كتاب أصدره إيزى بعنوان "في العقل: العقلانية في عالم صراعٍ ثقافي وعنصرية"، وطوَّر فيه فكرته الأساسية حول أن العقل لا يتجلَّى إلا من خلال الاختلافات، حيث يمثل التباين الشرط الأساسي للتفكير في عمومه. وفيه شدَّد على أن العقل، مثل كل ما يوجد في التاريخ، لا يمكن فصله عن السياقات التي يتطوَّر فيها، وبالتالي لا مجال للقول بعقل عمومي أو خالص. ومن هنا، رغم إقراره بالاستقلال النسبي للتأمل الفلسفي، لا يقرُّ إيزى فصل الفلسفة عن الأخلاقية (morality) والسياسات (politics). وفي هذا الكتاب عالج إيزى موضوع العقل بطريقة توضِّح مدى أهمية الحاجة إلى تنوُّع المناظير لإثراء التفكير الفلسفي، فواجه الفلسفة الغربية بوصفها "الفلسفة القياسية" عبر تفكيرٍ فلسفي تسنده مناورات تنطلق من الدراسات الثقافية والنقد ما بعد الاستعماري. استهدف إيزى في كتابه التوصُّل إلى تصوُّر شعبوي للعقل (vernacular con-ception of reason) في مقابل العقل التأمُّلي المتعالي[16]. عند إيزى، ليس للعقل موضع محدَّد يمكن رده إليه، فهو ينتشر في الجسم الاجتماعي كله، وفي خبرات العقول، كما تظهر في تمثيلات تلك الخبرة. وعنده، يتحقَّق الاتساق الذاتي للفكر في سيرورة التفكير وتشكيل الأفكار، لا في نتاجاتها كحصاد نهائي، ومن

16 انظر:

Eze, Emmanuel Chukwudi: *On Reason: Rationality in a World of Cultural Conflict and Racism* (Durham and London: Duke University Press, 2008). P. 85-87.

هنا ضرورة استمرار التفكير، والقوة الدافعة لهذه الاستمرارية هي اختلاف طرق التفكير وتبايُن نتاجاته. وحتى لدى الفرد، فإن السياقات التي يُمارس فيها الفكر تشكِّل شروط تحقُّقه عند إيزى، ولا ينتج الفكر عن فاعلية فردية مستقلة عن الأوضاع الاجتماعية والتاريخية.

كان إيزي، كما وصفه أحد رفاقه، متطلِّعاً إلى فتح المستقبل أمام الفلسفة الإفريقية كمبحث ناشئ يجب أن يُوثق به كمجال واعد بالعطاء لإفريقيا، فلم يكتف بالكتابة وحدها وسعى لتأسيس مجلات متخصِّصة في هذا المجال. وكان، بحسب ما وصفَه رفيقه، قادراً على أن يجعل المتخصِّصين في الفلسفة الإفريقية يثقون بأنفسهم وقوة أفكارهم، ويتطلَّعون لتطوير مجالاتها[17].

ختاماً، إن مساهمة إيزي في الفلسفة الإفريقية والعالمية تكمن في استيفاء جانبين مهمَّين من الجوانب الثلاثة التي توصَّلنا إلى أنها تشكِّل السمات المميِّزة للفكر الفلسفي الإفريقي. فمن حيث السمة النقدية أوضح إيزى الجوانب المظلمة للفلسفة الأوروبية، كما تمثلها عرقية التنوير، وتحديداً نظرية كانط. ومن ناحية سمة الاتصال بالعصر الحديث، ربط إيزي الفلسفة الإفريقية بنقد الحداثة من جهة أن خبرة الشتات تشكِّل مكوِّناً أساسياً للفلسفة الإفريقية، دون الفلسفات الأخرى. أما دوره في إظهار السمة الثالثة، وهي سمة التبايُن وتنوع مساهمات الفلاسفة الأفارقة، فقد شرع في استيفائها عبر أُطروحة نسبيَّة العقل.

17 Janz, Bruce B.; Emmanuel ..,. P. 282.

القسم السادس

نقد السيطرة من المجتمعات المحلِّيَّة:
مناظير شرق وجنوب إفريقيا

مدخل إلى تفكير المجتمعات المحلِّيَّة

بخلاف منطلقات التفكير من مجتمعات الشتات الإفريقي في الشمال، التي عرضَ القسم السابق أمثلةً قليلةً لها من مجال الفلسفة الإفريقية، سعى معظم المفكرين الأفارقة للتفكير من داخل مجتمعاتهم بمناظير طابعها التنوع.ورغم أن بعضهم انتقل للعمل في التدريس بجامعات الشمال، إلا أن هذا حدث في الغالب بعد أن تبلورت أفكارهم حول الموضوعات التي شغلتهم وهم مقيمون بأوطانهم، كما في حالة المفكرين الذين سيتناولهم هذا القسم. يتمثل الفرق بين طريقتَي النظر إلى الواقع الإفريقي من منظور الشتات والنظر إليه من مناظير محلية أو وطنية، في أن الذين يتوجَّه إليهم الخطاب في الحالة الثانية هم المجتمعات الإفريقية نفسها، وأن الموضوعات المبحوثة تصدر عن انشغال هذه المجتمعات بحل مشكلات واقعها المعاش، في ظل ارتباطه بأوضاع السيطرة العالمية.

إن أهمية التفكير في إفريقيا من داخل إفريقيا بهدف التحرّر من السيطرة، تصدر من أن المعرفة الناقدة لمركزية المعرفة الغربية تشكِّل جزءاً من سعي المجتمعات المحلية لمعرفة القوى العالمية التي تؤثر عليها، وبهذا يتحقَّق اختلاف المعرفة المحلية الإفريقية عن المعرفة الناقدة للسيطرة من خارج إفريقيا. وهنا فقط، حيث تُنتَج معارف غير متمركزة حول الشمال أو الغرب وغير متوجهة إليهما بالخطاب؛ يمكن الرهان على خصوصية المعرفة الصادرة عن منظور إفريقي. وعلى النحو ذاته تسعى بعض مجتمعات الجنوب الأخرى للشروع في إنتاج معرفة كهذه، فتستجيب لمطلوبات واقعها بأن تفكِّر لنفسها من داخل الأوضاع التي تعيشها والخبرات التي تزودت بها.

يضم هذا القسم ثلاثة مفكِّرين أفارقة معاصرين تطوَّرت أفكارهم في فضاءٍ يمتدُّ بين دراسات ما بعد الاستعمار ومشروع نقض الاستعمارية، رغم أن أعمال هؤلاء المفكرين لا تتقيَّد بهذين التيارين النقديين من حيث المحتوى. وكل واحد منهم يعمل على المجال الذي يدرسه بطريقة مبتكرة تسمح بإعادة بناء صورة الاتجاه الفكري الذي يبدأ منه لينتهي إلى خطابٍ خاصٍ به. يجمع القسم اثنين من مفكري شرق إفريقيا، هما الكيني وا ثينغو نغوغي واليوغندي محمود ممداني، بواحدٍ من جنوب إفريقيا هو سابِلو ندلفو–غاتشيني. ولم تُوضع شرق إفريقيا مع جنوبها هنا للعلاقة التاريخية بين المنطقتين فقط، أو لعلاقة جنوب إفريقيا مع الشرق ممثلاً في الهند وجنوب آسيا عندما كانت طريق أوروبا إلى الشرق، وإنما لقرب جنوب إفريقيا من شرق القارة أكثر من غربها، الممتد عميقاً في الأطلنطي، فلا يفصلها عن منطقة شرق إفريقيا إلّا دولة موزمبيق. كما يشكِّل العمق الثقافي واللغوي لشرق إفريقيا في جنوب القارة جزءاً مهمّاً من هذه العلاقة.

نقض استعمار العقل:
وا ثينغو نغُوغِي

بوصفه أديباً وناقداً ومفكِّراً، ربط الكاتب الكيني وا ثينغو نغوغي (Wa Thingo Ngugi)، أشكال التعبير المختلفة في المجتمعات الإفريقية بالسياق المعاصر الذي تُمارس فيه، وهو سياق ما بعد الاستعمار، الذي قام على التطلُّع لبناء دولٍ حديثة تُدار أجهزتها ومؤسَّساتها لمصلحة شعوبها. ويقول عن علاقة اللغة بالصراع الذي عاشته إفريقيا بين قُوى الاستعمار والقُوى الوطنية:

"إن خيار اللغة والاستخدام الذي تُخصَّص له، أمرٌ أساسي في تعريف الناس لأنفسهم في علاقتهم بالبيئة الطبيعية والاجتماعية، وبالضرورة في علاقتهم بالعالم كله. ومن هنا كانت اللغة في قلب اهتمام القوتَين الاجتماعيتَين المتنافستَين في إفريقيا في القرن العشرين"[1].

كان نغوغي من أوائل الذين استخدموا تعبير "نقض الاستعمار" في مجال قفد المعرفة وتحرير الفكر، وذلك في عنوان كتابه (نقض استعمار العقل) (de-colonizing the mind)، الذي بحث فيه تحول اللغة إلى قضية ثقافية في دولة ما بعد الاستعمار في إفريقيا، ونتج عنها إجماع القوى الاستعمارية الأوروبية على غزو إفريقيا ومحو التعدُّد اللغوي لشعوبها والسيطرة على جميع أوجُه حياتها الثقافية، عبر الاتفاق الذي تمّ في مؤتمر برلين سنة 1884م. ويرى أن المشكلة لم تقف عند التعامل مع قارة كاملة ببشرها كأنما هي مِلكيَّة خاصة،

1 Ngugi, Wa Thingo; *Decolonizing the Mind: the politics of language in African literature,* (London: James Currey, 1986). P. 4.

لأن النخب الوطنية الإفريقية نفسها تصرَّفت بطريقة استعلائية مع لغات وثقافات أوطانها، فيقول:

"لسوء الحظ، فإن الكُتَّاب الذين كان عليهم أن يتقصّوا المخارج من المأزق اللغوي لقارتهم انتهوا أيضاً إلى أن يُعرِّفوها، ويُعرِّفوا أنفسهم، عبر اللغات التي فُرِضت عبر القسر الإمبريالي. وحتى في دفاعهم عن وضعيتهم الإفريقية الأكثر جذرية واختلافاً، والتعبير عن مشاعرهم واستنطاق مشكلاتهم، اعتقدوا أن من البداهة أن نهضة الثقافات الإفريقية تكمن في اللغات الأوروبية"[2].

يستذكر نغوغي محاولة حركة الزنوجة المساهَمة في إحياء الثقافات الإفريقية إبَّان فترة التحرُّر الوطني، فيقول إن الأسئلة التي طُرحت نتيجة تبنِّي اللغات الأوروبية في تلك الفترة، تضمَّنت أسئلةً مثل: هل الأدب الذي يُكتَب باللغات الأوروبية يُعدُّ أدباً إفريقياً لمجرَّد أنه يتَّخذ من إفريقيا وشعوبها وبيئاتها موضوعات له؟ وإن كانت الإجابة نعم، فهل الذين يكتبون عن تلك الموضوعات من غير الأفارقة ينتجون أدباً إفريقياً أيضاً؟ وإن كانت الإجابة لا، فما نوع الأدب الذي يكتبه الأفارقة باللغات الأوروبية؟ وكيف يُصنَّف؟

يرى نغوغي إن تجاوز هذه الأسئلة يتم بالتساؤل عن السبب الذي استدعى طرحها: لماذا على الإفريقي أن يضع لغته موضعاً أدنى من اللغات الأخرى، ويُهمل التواصل مع مجتمعه بينما يقول إنه يعبِّر عن ذلك المجتمع؟ وينتقل مباشرةً إلى شرح موقفه من تلك القضية التي استعصى على كثيرين من الكتَّاب الأفارقة تجاوُزها، أمثال شنوا أتشيبي أو ول شوينكا، فيقول:

"بوصفي كاتباً يؤمن بتوظيف الأفكار الإفريقية والفلسفة الإفريقية والفولكلور الإفريقي إلى أكمل حدٍّ ممكن، فإنني أرى أن الطريقة الوحيدة لاستخدامها بطريقة مؤثرة هي أن أترجمها أدبياً من اللغة الإفريقية، التي هي لغة الكاتب، إلى اللغة الأوروبية التي يستخدمها كوسيط تعبيري. لقد حاولت في كلماتي أن أبقى أقرب

---

2 المرجع السابق، ص 5.

ما يمكن إلى تعابير اللغة الدارجة. لأنه من الكلمات والجُمل، وحتى الأسماء، يستطيع المرء أن يكشف عن المعايير الاجتماعية والميول الخاصَّة بالشعب"[3].

في كتابه "تحريك المركز" ناقشَ نغوغي استمرارية المركزية الأوروبية، رائياً أن محاولات فرض نظام عالمي جديد تديره حفنة دول غربية يجب أن تُواجَه بنظامٍ تعدُّدي مفتوح، يقوم على العدالة ومشاركة جميع الشعوب فيه. بتوجُّهٍ كهذا، وصفَ نغوغي المركزية الأوروبية بأنها معادية للتوجُّهات العالمية، لأنها تحصر صفة العالمية في اتباع النماذج الأوروبية وترى ما عداها لا يرقى إلى أن يكون جزءاً من المعرفة والتراث العالمي. ويقول إن الشيء الخطير في المركزية الأوروبية، التي تبرز في السياسة والاقتصاد بشكل مباشر، هو أنها تشمل مجالَي الثقافة واللغة، وهذا يعني أنها تُفرَض على ما هو عالمي على وجه التحديد، ومن هنا يصف المركزية الأوروبية بأنها "سِجن"، حُرّاسُه المفكِّرون الغربيون الذين يدافعون عنها وينشرونها. ويضيف: إن الأكثر خطراً هو تأثير هذه الفكرة على شعوب العالم الثالث، وكيف أنها تُضعِف ثقتها بنفسها عندما تؤمن بفكرة عالمية النموذج الغربي[4]. ويؤكِّد أنه حتى بالنسبة للأدباء والمفكِّرين الغربيين الذين كانوا يدركون التأثيرات السالبة للإمبريالية، مثل جوزيف كونراد وجيمس جويس، لم يكن ممكناً لهم العمل على إزاحة المركز والقبول بتعدُّده، لأنهم كانوا جزءاً من ثقافته وكانت عقليتهم نتاجاً لها.

يبيِّن نغوغي أن الأدوات غير المباشرة التي حقَّق بها الأوروبيون سيطرة عميقة على عقول الشعوب الأخرى في فترة ما بعد الاستعمار، كانت تضم إلى جانب اللغات الأوروبية وآدابها، دراسة العلوم الإنسانية والاجتماعية. ويقول عن لحظة المواجهة التي صارت ضرورية في هذا المجال بعد أن نالت الدول الإفريقية استقلالها:

---

3 المرجع نفسه، ص 8.

4 Ngugi, Wa Thingo; *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedoms*, (Nairobi and London: EAEP-James Curry, 1993). P. xviii.

"كان النضال من أجل تحويل المركز الذي يُرى منه العالم بمنظور أوروبا، إلى المراكز المتعدِّدة، قد انعكس في الآداب الجديدة لآسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية، ولكنه لم ينعكس في النُظم الأكاديمية والنقدية في البلاد المستقلة حديثاً، أو حتى في أوروبا. وكانت دراسة الإنسانيات تعني الإنسانية المحتواة في التقاليد المقنَّنة للآداب والدراسات النقدية الأوروبية، المقيَّدة بالحدود اللغوية الخاصَّة بالأُمم الاستعماريَّة"[5].

منتقلاً من ارتباط التحرُّر العقلي بالتحرُّر الثقافي واللغوي، ناقش نغوغي ضرورة أن يفكِّر الكاتب الإفريقي بلغته الأُم ويعبِّر بها، لأنه الأقدر على إبراز علاقته بمجتمعه كما تظهر في خبرته وتاريخه وثقافته المحلية. فربطَ اللغات المحلِّية بمشروع التحرُّر الذي يتطلَّب تحريك المركز من الشمال والغرب نحو الجنوب. وكتب في هذا السياق:

"أعتقد أن سؤال التحرُّك نحو تعدُّدية الثقافات والآداب واللغات ما زال ضرورياً مع تزايد صيرورة العالم لأن يكون واحداً. لقد كان السؤال المطروح من جانب الآداب الجديدة سواء في اللغات الإفريقية أو الأوروبية، هو: كيف لنا أن نفهم القرن العشرين، أو الثلاثمئة سنة التي قادت إلى القرن العشرين (...)؟ إن العبودية والاستعمار وكل شبكة العلاقات الاستعمارية التي أحسنَ فانون تحليلها هي جزء كبير من تاريخ بروز الغرب الحديث مثلما هي جزء من بروز إفريقيا الحديثة"[6].

يخلص نغوغي إلى أن نظرة الإنسان إلى العالم الحديث إذا اكتفت بالآداب الأوروبية فإنها تكون نظرة مشوَّهة. ولا يمكن تجنُّب هذا التشويه إلا بالاعتماد على صورة بانورامية للآداب يصوغها كل الكُتَّاب في العالم. ولا يقصِر نغوغي المطالبة بالتعدُّد على إشراك شعوب الجنوب وحدها ولكنه يطالب باظهار أصوات الجماعات والفئات المهمَّشة في الغرب نفسه. ويقول إنه بجانب التأكيد

---

5 المرجع السابق، ص 6.

6 المرجع السابق، ص 10.

على ضرورة النظرة الواسعة للتعدُّد، لا بدَّ أيضاً من مقاومة المنظور المعارِض، القائم على نظرة ضيقة للانتماء والنزعة الوطنية الإفريقية، وهو منظور مضاد، نشأ عن العنف الذي مارسه الاستعمار وعن إنكار حقوق الجماعات الإفريقية في التعبير عن ثقافاتها وطُرق صياغتها لهُويَّاتها. ففي ظل القهر الاستعماري عبَّرت الشعوب عن تطلُّعاتها وحقوقها بأشكال مختلفة، منها الشعر والغناء والرقص والفنون التشكيلية، ولكن هذه المكوِّنات العظيمة استُبعدت بواسطة الثقافة الغربية والنُخَب الوطنية التي حافظت على التقاليد الاستعمارية التي تدمغ هذه الآداب والفنون بأنه "ممارسات شعبية" وضيعة، واتخذت الفنون والآداب الأوروبية مصدراً للتعلُّم والاستلهام، وبهذه الطريقة فُصِل الأديب والفنان الإفريقي عن مجتمعه ولم يعد يعبِّر عن شخصيَّة متَّسقة مع ذاتها، وإنما أصبح معبِّراً عن حالة انفصام ثقافي.

يورد نغوغي وقائع تاريخية ليُدلِّل على أن تلك الوضعية الفكرية غذَّت ممارسات القمع المباشر، ولم تكن مجرَّد قناعات نظرية حول الفن والأدب. فعندما ثارت قبائل الماو ماو الكينيَّة على الاستعمار قرب منتصف القرن العشرين، سُجِن شعراء وفنَّانو القبيلة وقُتِل بعضهم بواسطة البريطانيين. ويقول إن هذا السلوك القمعي ورثته النُخَب الوطنية الحاكمة عن النُظُم الاستعمارية، فبعد استقلال كينيا سُجن الأمين المزروعي لأن واحدة من مسرحياته عُرضت في جامعة نيروبي، وانتقل إلى المنفى كُتَّاب كينيُّون كبار مثل: عبد اللطيف عبد الله، وكيماني جكاو، ونغوغي وا ميري[7]. ويقول إنه بسبب وراثة الأنظمة الوطنية للتقاليد الاستعمارية القمعية المعادية للثقافات المحلية، فإن كلمة الاستقلال في إفريقيا يجب أن تتلوها علامة استفهام، لأن ما تحقَّق لم يكن سوى عملية إحلال لشخوص في أنظمة لم تغيِّر وظيفتها القمعية ومؤسَّساتها الاستعمارية، ولم تُعِدِ النظر في منطق عملها القائم على التمييز بين أبناء الوطن الواحد.

---

7 المرجع السابق، ص 45.

يرى نغوغي أن العنصرية تشكِّل المنطق الباطن للنظام الاستعماري، وأنها ما تزال ظاهرة في مكوِّنات الثقافة المسمَّاة حديثة، خاصة في الإعلام والآداب والفنون والسينما. ويرى أن العنصرية تُقلِع بخفاء من هذه الساحات التي تعطيها قبولاً لتحطَّ في عالم السياسة، لأنها تعمل في الفنون بلغة عالية الترميز ومُعتمة المضمون، حيث النظام الرمزي للعنصرية يسبق تمظهرها في القوانين والممارسات المُعاشة ويُضفي شرعية على دخولها إلى مؤسسات الدولة. وبهذا المعنى تصبح الثقافة أيديولوجيا عِرقية، وإذا استمرَّت تركة نظام التمثيلات الرمزية التي أرستها الثقافة الاستعمارية عبر مؤسَّسات التعليم التي ورثتها الدول الوطنية، فإن ميراث العنصرية يبقى فاعلاً، وتصبح الأيديوجيات الوطنية عند النُخب المتعلِّمة ذات مضمون عنصري يتخفَّى في لُباسٍ وطني. يقول نغوغي عن دورة حياة الأيديولوجيا فيما بين العقل والمجتمع:

> **"الأيديولوجيا هي النظام الكلي للرموز والصور والمعتقدات والمشاعر والأفكار والسلوك الذي نفهم به العالم ونحدِّد موضعنا فيه. وهي تأتي دائماً مغلَّفة بالثقافة، بوصفها ممارسة ثقافية، ولكنها يمكن أن تأتي مضمّنة أيضاً في الكتب بوصفها برنامجاً واعياً لجماعة حاكمة تنتمي إلى عِرق أو أُمَّة. إن للأيديولوجيا أساساً اجتماعياً وهي تعكس ذلك الأساس بدرجات مختلفة من الصدق، اعتماداً على الطبقة التي تتحكَّم بالأيديولوجيا لدى ذلك العِرق أو تلك الأُمَّة، والأساس الأيديولوجي لذلك المجتمع"**[8].

إن نغوغي هنا لا يفارق التعريف الماركسي للأيديولوجيا، فكأنه يزيح مسؤولية استمرار أشكال السيطرة الاستعمارية من عاتق الأمم الأوروبية ليجعلها مسؤولية طبقة معينة في المجتمعات الأوروبية، هي البرجوازية. وهذا يقود إلى تعريفٍ متمركز أوروبياً للاستعمار بوصفه يرتبط بالمصالح التي تريد طبقة معينة تحقيقها لنفسها، وأنه لم يكن سمة لمشروع الحداثة في عمومه. ومن

8 المرجع نفسه.

هنا يكون مقبولاً القول بأن تفوُّق أوروبا الحضاري، الناتج عن بلوغها مرحلة الرأسمالية الصناعية التنافسية، هو سبب الاستعمار وغزو بلاد العالم بحثاً عن الأسواق والمواد الخام وقوة العمل الرخيصة. وذلك على الطريقة الماركسية في تصوير الاستعمار كلحظة في تطوُّر النظام الرأسمالي، الذي هو شرير حقاً لكن لا مناص منه كمرحلة ضرورية للانتقال نحو الاشتراكية. ومن بابٍ جانبي آخر، ينتهي هذا المفهوم إلى تبرير اجتياح بلاد الجنوب والسيطرة على شعوبه، فبما أنها عجزت عن تحقيق الثورة الاجتماعية التي تنقلها إلى مرحلة الرأسمالية كما فعلت أوروبا، فإن البرجوازية الأوروبية ستتولى مهمَّة تثوير أوضاع شعوب الجنوب وغرس النظام الرأسمالي فيها. والمسؤولية هنا مشتركة بين البرجوازية الأوروبية والمجتمعات التي فرض عليها قانون الحركة الجدلية للتاريخ، بسبب تخلُّفها، أن تخضع للأمم "الأكثر تقدُّماً وتحضُّراً"، كما قال ماركس عندما ناقش إخضاع الهند للسيطرة البريطانية، متأسِّفاً على عنفها وممتدحاً اضطلاعها بمهمَّة بناء الهند، التي تظهر بشائرها وراء الخراب الظاهري الذي تمارسه بريطانيا، حسب رأي ماركس[9]. إن نغوغي إذ ينتهي إلى تفسيرٍ له تضمينات كهذه دون أن يُلاحِظ تعارُضها مع نقده للمركزية الأوروبية ومطالبته بعقل متحرِّر من الاستعمار، يبدو وكأن المعرفة التي يستخدمها غير متوافقة مع الأُفق الذي يتطلَّع إليه، وهذه هي مشكلة أن تُستخدَم المعرفة المُنتَجة غربياً لتغذي إرادة التحرُّر من السيطرة.

لقد ركَّزنا حتى هذه اللحظة على النقد الاجتماعي والسياسي عند نغوغي، لكن نصوصه الأدبية تفتتح ساحات نقدٍ لا تقلُّ أهميَّة عن نصوصه الفكرية. فروايته المسمَّاة (الشيطان على الصليب) تقدِّم وصفاً لنضال الكينيِّين ضد

9 للتعرف على موقف ماركس من الاستعمار، انظر الفصل المخصص له في: محمد عبد الرحمن حسن: **ذاتيات: ...**، ص 253 وما بعدها.

الاستعمار وما بعده، وتوضِّح أن الآثار الملموسة للسيطرة الاستعمارية استمرَّت في حقبة ما بعد الاستقلال عبر سياسات الخضوع لليبرالية الجديدة[10]. وبكونها تخوض مواجهة مع قوى السيطرة المفروضة من الخارج على مجتمع أبطال الرواية، فإن نصَّها يحفِّز على مناقضة سلطة التفاسير المفروضة من أعلى. وعلى هذا الأساس، فإن أستاذ الأدب الذي يقوم بتدريس الرواية يجد نفسه في موقف يجب أن يتخلَّى فيه عن الدور التقليدي للمدرِّس، فيصبح جزءاً من حلقة قراءة تساهم في تطوير آراء جماعية عبر النقاش وجمع المعلومات عن خلفية الرواية، ولا يصبح الأستاذ هو المفسِّر الوحيد للنص. ولقد ساهم أسلوب الناقد الأميركي، الباكستاني الأصل، أشرف مسعود راجا، في قراءة أدب ما بعد الاستعمار وخاصة روايات نغوغي، بهذا النوع من التأويل التشاركي للنصوص الأدبية[11]. وهذا النوع من الفاعلية النقدية، التي تتحرَّك بين النصِّ والعالم جيئة وذهاباً، هو الأقدر على كشف ثراء طبقات المعنى في نصوص نغوغي، التي تُظهِر قدراته كمفكِّر وناقد وراء براعته كأديب.

إن نمط الفاعلية النقدية الجماعية التي يُبرزها نص نغوغي تقود إلى نقطة مهمة، هي أن النظرة السائدة للحداثة الأدبية والفنية في الفكر الغربي تستبعد إفريقيا من المشهد المعاصر، ولا تكتفي بالنظرة السالبة للفكر الإفريقي. والمحاولات التي تعطي إفريقيا دوراً محدوداً في المشهد الحداثي، تكتفي بشمال إفريقيا الذي يعدُّ في الغرب نطاقاً حضارياً قريباً من أوروبا، من الناحيتين التاريخية والجغرافية. فالتحولات التي عاشتها بعض مناطق شمال إفريقيا دُمِجت

10 Raja, Masood Ashraf: The Postcolonial Student: Learning the Ethics of Global Solidarity in an English Classroom, *The Radical Teacher*, no. 82, (Jan. 2008), 32-37. P. 34-35.

11 طوِّر راجا هذا النوع من القراءة الأدبية من مفهوم فردريك جيمسون للتأويل الأدبي بوصفه فهماً لنصوص يظهر تشكُّلها الفكري والجمالي عند ربطها بخبرة القارئ ومجتمعه وحركة التاريخ. المرجع نفسه.

في إطار التفسير المتمركز أوروبياً، الذي يعطي المجتمع المفتوح دوراً أساسياً في نشأة وتطوُّر الحداثة عند مفكِّري الليبرالية، أو يُعطي التجارة المركنتالية دوراً في الفترة المبكِّرة من بروز العصر الحديث، كما عند ماركس، أو يركِّز على دور البنى الدينية والثقافية المفسِّرة لتراكم الثروة كما عند فيبر. وفي جميع هذه الأحوال، تُلحَق التواريخ الإفريقية بتطوُّر أوروبا الغربية وتُدمَج في مسيرة حداثتها، وتُمحَى خصوصية مساهمتها في تاريخ العالم.

بهذه الطريقة تمَّ تقطيع ثقافي لإفريقيا ينفي تداخل ثقافاتها ومجتمعاتها وحضاراتها، التي لم تعش أبداً تلك العزلة التي توهَّمها الأوروبيون حولها. حيث يتحرك الأمازيغ والطوارق فيما بين شمال وجنوب الصحراء الإفريقية، وتتحرَّك المجموعات الرعوية والتجارية من النيجر ومالي والسنغال نحو شمال القارة وشرقها ووسطها، وهذا التداخُل الثقافي الذي لا يمكن إنكاره ينعكس في الآداب والفنون البصرية وتقاليد الكتابة منذ وقت مبكِّر في إفريقيا، يقارب فترة نهضة أوروبا، ويمثله خير تمثيل أدب اللغات الإفريقية المكتوب بالحروف العربية، مثل مخطوطات تمبكتو العربية التي تغوص في عمق القرون الوسطى.

بالمثل، فإن فصل منطقة شرق إفريقيا التي ينتمي إليها نغوغي عن لغاتها المحلية يستهدف محو أصالة التنوع الثقافي والإثني فيها، السابق لدخول المعرفة والفكر الغربي إليها، وتمثله خير تمثيل اللغة السواحيلية وأدابها. فالسواحيلية التي تعدُّ واحدة من أكثر اللغات تنوُّعاً من حيث قاموسها، شكَّلت ساحة التقاء مبكِّر ونادر للغات وثقافات عديدة، إفريقية وآسيوية وأوروبية. وهي من اللغات التي كُتبت آدابها في وقت سبق بكثير وصول الأوروبيين إلى سواحل شرق إفريقيا، في وقت لم تكن فيه الكتابة سائدة بين مواطني أوروبا الغربية.

من هنا، فإن طرح نغوغي لضرورة استخدام اللغات الإفريقية في الكتابة الأدبية، أو استلهام ميراثها من الأدب الشفاهي يقود إلى طرح مسائل تاريخية

يُهملها في الغالب المفكِّرون والنقاد والأدباء الأفارقة الذين تلقوا تعليماً غربياً. ومن أهمها خبرة تفاعل شعوب شرق إفريقيا مع الثقافات العالمية، خاصة الثقافات الآسيوية والعربية، فهي تكشف عن عراقة التاريخ الثقافي لشعوب المنطقة وطابعه المتعدد الذي سيقمعه الأوروبيون في حقبة الإمبريالية، ويفرضون أُحاديَّةً لغوية تستند إلى تراتُبيَّة ثقافية تُعلي مكانة لغات الغزاة على لغات المواطنين. إن أخذ التاريخ طويل المدى لثقافات شرق إفريقيا، والثقافات الإفريقية عموماً، يقلِّل من الشعور بسطوة السيطرة الغربية ويفضّ وهم تفوّقها ويزوِّد المفكرين والمثقَّفين الأفارقة بالثقة في أنفسهم، وبالتالي يدعم نجاح جهود تحرُّرهم من السيطرة الفكرية ويدعم اليقين بقدرتهم على إدارة حوار خلاق مع الغرب يفضّ استعمارية العقل، كما طالَبَ نغوغي. وهذه المَهمَّة، التي تربط ثقافات شرق إفريقيا بإطارٍ حضاري واسع، تتطلَّب إعادة النظر في الظروف التاريخية التي نشأت فيها الحداثة. وفهمها في سياقٍ مقارَن يضعها بجوار حضارات آسيا التي تأثرت بها أوروبا في بكور حداثتها، على غرار منطقة شرق إفريقيا التي كانت تتبادل التأثير مع حضارات الشرق الأقرب إليها، في وقت سبق تأثر أوروبا بتلك الحضارات.

صحيح أن النظر لحركة المجتمعات بمنظورٍ تاريخي مركَّب كهذا، يقع وراء اهتمامات نغوغي الذي يتحرَّك بين الأدب والسياقات الاجتماعية المعاصرة؛ ولكن هذا المنظور يبقى ضرورياً لممارسة نقدٍ يتخطَّى الرؤية الغربية لحركة المجتمعات، التي تصوِّر مسار العالم الحديث بادئاً من غرب أوروبا، ولا ترى لشعوب إفريقيا أي حضور فيه. ومن هذا المنظور المركَّب، الذي يتَّخذ شرق إفريقيا موضعاً للتفكير، يمكن تطوير نظرة متحرِّرة من هيمنة المعرفة الغربية، تقود إلى فضِّ استعمارية العقل.

إفريقيا ودولة ما بعد الاستعمار: محمود مَمداني

لم تُستبَعد المساهمة الإفريقية في العصر الحديث إلا بابتكار أدواتٍ لفهم التاريخ تتيح وضع الشعوب الإفريقية في منطقةٍ أبعد ما تكون عن الأمم التي تملك نظام دولة ومؤسسات مجتمع تسمح لها بإنتاج حضارة. وكان مفهوم القبيلة واحداً من أهم تلك الأدوات، وكان الثاني هو مفهوم (العرق)، بجانب مفاهيم تصنيفية أخرى مثل: طبيعة المناخ والفكر الأسطوري، وغيرها ممَّا ابتكرته العقلية الأوروبية من فروقٍ زائفة بين شعوب الشمال والجنوب. لقد أنتج مفهوم القبيلة، بوصفه أداة أنثربولوجية أوروبية لفهم التاريخ، معرفةً سالبة حول الشعوب الإفريقية ومكانتها في العالم وتبادُل التأثير مع الأُمم الأخرى[1]. إن عدم قدرة المفكِّرين والمؤرِّخين الأوروبيين على فهم الواقع الإفريقي من جهة تكوينه الداخلي، والتوظيف الميكانيكي للمفاهيم التي عالجوا بها تاريخهم القديم، الذي لعبَ مفهوم القبيلة دوراً مركزياً في توصيفه وفهمه، ساهم في التعتيم على فاعلية المجتمعات الإفريقية في الفترة التي غزا فيها الأوروبيون قارتهم، ولم يسمح برؤية الدولة كنتاج لعمليات تفاوض مع الثقافة الأوروبية، ومقاومة عملية فرضها بالقوة.

لقد أدرك بعض الباحثين الأفارقة مؤخَّراً أن المجتمعات الإفريقية لم تكن ساكنةً تُعيد إنتاج نظام القبيلة حتى العصر الحديث، كما ادّعى الأوروبيون.

1 غُيِّبت مشاركة المواطنين الأفارقة في صناعة الانتقال نحو الدولة الحديثة، لأن الأنثربولوجيين الأوروبيين الذين أوجدوا الأساس النظري لنُظم الإدارة الاستعمارية القائمة على تمزيق وحدة الشعوب الإفريقية، عرَّفوا القبيلة في إفريقيا كعائق لبناء الأمة ونشأة الدولة القائمة على علاقات دولية.

وبتأثير من جورج بالانديه الذي كشف عن تشكُّل بعض الإثنيات الإفريقية وتطوُّرها عن مجموعات عشائرية، نُظِر إلى الدور الذي لعبته النُخب الوطنية في بناء الدول المستقلة كمظهر من مظاهر حراك اجتماعي إثني، اتَّخذ صورة بناء للطبقات في ظلِّ صراعٍ من أجل الاستحواذ على السلطة[2]. وبمساهمة باحثين آخرين تطوَّرت النظرة إلى عمليات بناء الهوية الإثنية، فنُظِر إليها كأداة لتفكيك علاقة السلطة الاستعمارية بالجماعات الوطنية الإفريقية. وحتى في هذه المساهمات التي انتقدت المفهوم السكوني لدور القبيلة، وأوضحت الفاعلية الكبيرة للمجتمعات الإفريقية في تطوير قدرة مستقلة على بناء واقعها، لم يتغيَّر كثيراً التصوُّر الأوروبي حول دور القبيلة في تاريخ إفريقيا. وحيث فشل المفهوم الأوروبي للقبيلة عن تقديم نظرة واسعة لدور المجتمعات المحلية في بناء المجتعات الإفريقية الحديثة، جاءت مساهمة مَمداني في فهم نشأة الدولة الإفريقية الحديثة والمشكلات التي ورثتها من التدخُّل الاستعماري.

محمود مَمداني (Mahmood Mamdani) مفكِّرٌ يوغندي من أصل هندي، عاش في شبابه فترة النضال الوطني الإفريقي ضد الاستعمار في صفوف تيارٍ ماركسي مالَ إلى الماويَّة. صدرَ كتابه الأول، الذي تناولَ الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية في يوغندا، في منتصف سبعينيات القرن العشرين. وتحوَّل في الثمانينيات إلى دراسات ما بعد الاستعمار ناقداً للسياسات الاقتصادية والثقافية.

يتلخَّص مضمون كتاب ممداني "الدُول ورعاياها: إفريقيا المعاصرة وميراث الاستعمار المتأخِّر" في أن التدخُّل الاستعماري صاغ واقعاً جديداً في إفريقيا بالانقسام الذي أحدثه بين نُخبة حضَريَّة من الإداريين الأوروبيين والبرجوازية الوطنية المدينية، من ناحية، وغالبية مواطنين أفارقة اعتُبروا رعايا للدولة، من

---

2 أوضحت هذه المساهمة أن طابعاً ديناميكياً، وليس سكونياً، لتشكيلات المجموعات الإثنية الإفريقية التي وُصفت بأنها قَبَليَّة، يعمل وراء السطح. ومن هنا فادت للتشكيك في جدوى استخدام مفهوم القبيلة في معرفة الأوضاع التي قادت، لاحقاً، إلى بناء دول إفريقية حديثة.

ناحية أخرى. وأوضح في كتابه هذا أن الاستعمار نظرَ إلى الطرف الأول كجماعة يجب أن تحكم الدولة عبر مجتمع مدني تتركَّز سلطته في مجال الاقتصاد السياسي، بينما نظر إلى الطرف الثاني كمجتمع تقليدي يجب أن يخضع للحكم بوساطة زعماء محليين ينوبون عن السلطة في السيطرة على أهلهم. وبهذه البنية أمكن فرض النموذج الغربي للحداثة، بالتركيز على فكرة أولوية التنمية الصناعية التي كانت تعني، بطريقة ضمنية، الارتباط بنظام اقتصادٍ عالمي مركزه الغرب. ويقول ممداني: كان هذا أساس النظام الاستعماري للحكم غير المباشر، الذي سيشكِّل النظام الأساسي للدولة الوطنية في إفريقيا.

يستخلص ممداني أن استمرار التبعية وبقاء التأثير الاستعماري يعود إلى تأسيس بُؤر عديدة لحكم استبدادي لا مركزي (decentralized despotisms) لعب فيها اصطناع نظام الإدارة القائم على القبيلة دوراً مركزياً في التوفيق بين متطلبات الحكم الاستعماري ومصالح القوى المحلية. ومن جهة ثانية مارسَ الأوروبيون سيطرةً تقوم على نظام حكمٍ مباشر، يصفه ممداني بأنه تميَّز بسيطرة قائمة على نظام استبدادٍ مركزي، يعمل بقوانين أوروبية وتدعمه أيديولوجيا تمييزية تصوِّر المواطنين كجماعات بدائية، ينبغي نشر الحضارة بينها.

حسب رأي ممداني، استخدمَ نظام الحكم غير المباشر أفكار التقاليد والخصوصيات المحلية بطريقة أداتية، أتاحت فرض سلطة الدولة بالقوة. ويُضيف، رغم أن فكرة الخصوصية تعبِّر عن قضية مشروعة للشعوب، إلّا أنها صارت في ظل السيطرة الاستعمارية طريقة لنزع الحقوق، وليس حفظها. فقد وُظِّفت بواسطة القوى الاستعمارية لإضعاف المقاومة الوطنية عن طريق خلق انقسامات بين القيادات النخبوية والزعامات المحلية، استمرَّت تغذِّي مساعي تفكيك الدول الإفريقية في فترة ما بعد الاستقلال. ويقول باحث من جنوب إفريقيا

إن كتاب ممداني جاء في وقته لأنه تزامنَ مع إنهاء الاستعمار ونظام التمييز العنصري في آخر بقعة في إفريقيا، ويضيف: ربما لهذا السبب كان تركيز ممداني على جنوب إفريقيا أكثر من بقية الدول مبرَّراً، فمع أن العنوان يشير إلى الدولة في إفريقيا عامةً، إلا أن الكاتب ركز فيه فقط على دولتي جنوب إفريقيا ويوغندا[3].

راصداً دور الأفكار والسياسات العرقية في التخطيط للسيطرة على إفريقيا، تناول ممداني التصورات التي ألهمت السياسات الاستعمارية. ومثالاً على ذلك نقلَ قول جان سمتز (Jan Smuts)، رئيس وزراء جنوب إفريقيا (دولة "روديسيا" في ذلك الوقت)، عندما خاطب البريطانيين في سنة 1929 قائلاً:

"ينبغي ألّا ننسى أن الإفريقي هو نوع معين من الإنسان الذي ظل إلى حدٍ كبير طفلاً، بتكوين نفسي ونظرة طفولية، إن إنساناً مثل الطفل لا يمكن أن يكون إنسانا سيئاً (...) وربما نتيجة مباشرة لهذا المزاج فإن الإفريقي هو الإنسان السعيد الوحيد الذي مررت به"[4].

يعلِّق ممداني: إن سمَتز يتحدث هنا بنفس طريقة هيغل عندما وصفَ إفريقيا بأنها "أرض الطفولة"، وبما أن الأطفال لا يمكنهم فعل شيء لأنفسهم، يجب على الكبار والناضجين أن يعتنوا بهم ويديروا شؤونهم[5]. ويضيف ممداني أن سمتز كتب أيضاً:

"يجب تحويل طبيعة الإفريقي، إمَّا بأن يُحوَّل إلى وحش يخدم في الحقل أو إلى كائن شبه أوروبي. فالإفريقي لا خير فيه إلا كأوروبي لأن ثقافته الاجتماعية والسياسية سيئة وبربرية، ويجب اجتثاثها من جذورها"[6].

---

3 Gencoglu, Halim: ‘Citizens and Subjects: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism, *Journal of Global Analysis*, (2018) 177-181. P. 177.

4 Mamdani, Mahmood; *Citizens and Subjects: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, (New Jersey, Princeton University Press, 1996). P. 4.

5 المرجع السابق، الصفحة نفسها.

6 المرجع نفسه، ص 6.

لا بدَّ أن نلاحظ هنا، بجانب ملاحظة ممداني لأفكار هيغل، أن هذه التصورات المثقلة بحمولات سالبة كانت تطويراً لرأي كانط حول دور الأوروبيين في "تنوير" العقول، رائياً أن على الشعوب "الناضجة" دراسة الشعوب "البربرية" عبر الحقول العلمية التي طوَّروها، مثل: الجغرافيا الطبيعية[7]. ولأن الجغرافيا كانت عند كانط علماً لمعرفة الطبيعة البشرية؛ أصبحت معاملة البشر بوصفهم جزءاً من الطبيعة التي تُكتشف، سبيلاً لبناء وإدارة المستعمرات. هكذا كان تفكير السلطات الاستعمارية واضحاً في اعتماده على المركَّب الهيغلي-الكانطي لتصوير الشعوب الإفريقية ككائنات عاجزة عن إدارة شؤونها. وأن على الأوروبيين، المؤهَّلين عقلياً، الاضطلاع بمهمَّة نقل الحضارة إليهم وتهذيبهم.

متابعاً المشروع النقدي نفسه، ناقش ممداني في كتاب بعنوان "المسلم الصالح والمسلم الطالح" النمط الجديد من تبرير السيطرة الذي صاغه الغرب في مرحلة الاستعمار الجديد. وفي كتابه هذا درسَ توظيف فكرة الإرهاب في ظل تزايد المساعي الأميركية للسيطرة على منطقة الشرق الأوسط. ويقول إن تهمة الإرهاب التي كانت تُساق ضد خصوم الغرب، ممثلين في الاتحاد السوفيتي ودول المعسكر الشرقي في فترة الحرب الباردة، وحكومات العالم الثالث الثورية المناهِضة للإمبريالية، تُساق اليوم ضد الإسلام لتبرير التدخُّل في مراكز الثروة النفطية في الشرق الأوسط والمناطق المحيطة بالخليج[8].

7 إن تصوير الآخرين على أنهم أطفال أمر قديم يعود إلى فترة ما قبل خروج الأوروبيين إلى العالم في نهاية العصور الوسطى. وهو يظهر في نظرة الأوروبيين إلى مسلمي إسبانيا إبان الحرب معهم، فقد اعتبروا مسلمي الأندلس أصحاب روح طفولية، لا يمكن تخليصهم منها بتعليمهم المسيحية. وبعد طرد المسلمين من الأندلس طبقت هذه الفكرة على شعوب الجنوب التي التقى بها الأوروبيون، فطبقت أولا على شعوب أمريكا ثم خلصها الفلاسفة من أساسها الديني، وهنا صار العقل غير الأوروبي في حاجة لأن يبلغ النضج عبر المعرفة العلمية. حول هذا المسار التطوري انظر:

Perceval, Jose Maria; Historiographic Narratives: The Discourse Strategies for Constructing Expellable "Moorish" Subjects, Human Architecture: *Journal of the Sociology of Self Knowledge*, vol. 8, 2 (2010), 83- 94. P. 88.

8 محمود ممداني: **المسلم الصالح والمسلم الطالح: أمريكا وصناعة الحرب الباردة وجذور الإرهاب**، ترجمة فخري لبيب (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009).

يقول ممداني إن التقسيم الذي أُقيم على أساسٍ ديني بين الغرب والشرق، تحول في الوقت الحاضر لدعم استمرار السيطرة الغربية عبر مشاريع التحديث، التي وُضِعت في إطار ثنائيةٍ جديدة، هي ثنائية الحداثة والتقليدية. وأن تجديد المَهمَّة الاستعمارية تطلَّب تقسيم العالم إلى عالم حديث وما قبل حديث، فالأول يمثل التقدُّم ويعطي الخير للعالم، والثاني يقبل تلك العطايا مستسلماً لمُعطيها. ويقوا إن ردَّ فعل قادة الإسلام السياسي الأوائل تأثر بالسياق الاستعماري.

النقطة الثالثة التي يستند إليها ممداني في معالجته للتصدِّي الأميركي للإسلام السياسي، هي أن العلاقة بين سياسة أميركا وجماعات الإسلام السياسي في فترة الحرب الباردة قامت على قاعدة الحرب بالوكالة عن الغرب. فقد خدمت تلك الجماعات أجندةً أميركية انقضى زمنها بانقضاء الحرب الباردة، فوجبَ توظيفها في سياقٍ جديد بوسعه أن يبرِّر استمرار السيطرة بحُججٍ جديدة.

هكذا يدفع ممداني فكرة الحرب على الإرهاب بعيداً عن الأحداث التي ربطتها بها الولايات المتَّحدة، وهي أحداث الحادي عشر من سبتمبر. ويخلص إلى ضرورة إبعاد التديُّن المرتبط بالسياسة، سواء كان الإسلام السياسي أو المسيحية السياسية، عن تهمة الإرهاب. ويبيِّن أن النموذج الأميركي للسيطرة يقوم على التصور الإمبراطوري القديم، فما زالت السياسة الأميركية ترى العلاقات الدولية جزءاً من عمل وزارة الدفاع، أكثر مما هي مجال عمل لوزارة الخارجية. وذلك اعتماداً على فكرة أن العالم يمثل نطاق أمن الولايات المتحدة، والفرق من الاستعمار الأوروبي هو أن حدود الإمبراطورية هنا افتراضية، فهي العالم كله، وليست الأرض الخاضعة لسيطرة فعلية.

في مدخل الكتاب وصف ممداني القرن العشرين بأنه "القرن الأكثر عنفاً في التاريخ"، لأنه شهد الحروب العالمية وحروب التحرير والثورات، والثورات المضادة أيضاً. وألحقه بترِكة العنف التي ورثها ذلك القرن من اللحظة التي مثلت ذروة الحداثة، وهي الثورة الفرنسية، فكتب:

"إن الحساسية السياسية الحديثة ترى في غالبية العنف السياسي ضرورة للتقدم التاريخي، ولقد أصبح يُنظَر إلى العنف، منذ الثورة الفرنسية، باعتباره قابِلة التاريخ. لقد أعطت لنا الثورة الفرنسية الإرهاب، كما أعطت لنا جيوش المواطنين، إن السرَّ الحقيقي الذي يكمن وراء النجاحات الرائعة لنابليون في ميدان القتال، هو أن جيشه لم يكن مكوناً من الجنود المأجورين، ولكن من الوطنيين الذين يقتلون من أجل قضية عامة – تلهمهم عاطفة وطنية – تلك التي اعترفنا بها باعتبارها الدين المدني للوطنية. وقد كتب هيغل متأملاً الثورة الفرنسية (إن الإنسان كان يرغب الموت في سبيل قضية عامة لها عنده قيمة أكثر من حياته ذاتها)، وربما كان على هيغل أن يضيف: إن الإنسان كان يرغب أيضاً أن يقتُل في سبيل مثل تلك القضية العامة؛ لأن هذا، كما أعتقد، أكثر صدقاً في أيامنا من تلك التي كانت في الماضي"[9].

يجمع ممداني بين دافع الولايات المتَّحدة للسيطرة على النفط وبين حماية كيان سياسي يعتمد وجوده على ممارسة السيطرة والتوسُّع عبر العنف، وهو إسرائيل. ويقول إن الدفاع الأميركي عن إسرائيل ليس فقط مسألة مصالح، لكنه مسألة تاريخ مشترك لدولتَي نظام استيطاني يزيل كل أثر لأصحاب الأرض[10]. ويُقيم مقابلة بين حالة أميركا الداعمة أبداً للاضطهاد والحالة التحرُّرية لإفريقيا التي نجحت في إزالة الاستعمار الاستيطاني من آخر بقعة فيها، وهي جنوب إفريقيا. وهنا يكشف ممداني عن نظرة تفاؤلية للعالم، حيث يمكن لنموذج التحرُّر أن ينتصر مع تراجُع مكانة الولايات المتَّحدة وفشلها في السيطرة على البلاد التي غزتها في حربها على بعض البلاد، مثل العراق وأفغانستان والصومال، ويذكِّر بأن تاريخ الولايات المتَّحدة نفسه يتضمَّن مسيرة نضال امتدَّت من حرب التحرير إلى الحرب الأهلية وحركة الحقوق المدنية في ستينيات القرن العشرين.

إن طريقة ممداني في مناقشة الأوضاع المعاصرة من منظورٍ ما بعد استعماري تقوم على رفض المصالحة مع الميراث الاستبدادي للحداثة وضرورة

---

9 المرجع السابق، ص 39.

10 المرجع نفسه، ص 318.

نقدها، وذلك بحكم انتمائه لإفريقيا وآسيا اللتين لم تحقِّقا بعد مطالب التحرُّر النهائي. ورغم عدم نقده للبعد الأسطوري في تاريخ الحضارة الغربية، إلا أنه لم يُهمِل ارتباطها التاريخي بالعنف، وكان ذلك يظهر في نصوصه من حين لآخر. مثلاً، يقول رداً على مسؤول أميركي رفيع دعا أصحاب الأصول الإفريقية إلى نسيان أحزان الماضي الناجمة عن الاستعباد:

> **"... إن الحضارة لا يمكن تشييدها بالنسيان فقط. علينا أن نتعلم، ليس فقط أن ننسى، ويجب علينا أيضاً أن لا ننسى أن نتعلم، ويجب علينا أيضاً أن نُبقي على ذكرى الجرائم البارزة. لقد بُنيت أميركا على جريمتَين بارزتين: الإبادة العنصرية للأميركيين من أهالي البلاد الأصليِّين، واستعباد المستوطنين للأفارقة. إن الولايات المتَّحدة تتَّجه إلى الإبقاء على ذكرى جرائم الشعوب الأخرى وليس جرائمها، بحثاً عن أرضية أخلاقية رفيعة كعذر تنتحله لتتجاهل القضايا الحقيقية"[11].**

إن حديث ممداني عن ثقل تركة الاستعباد واستحالة معالجة أوضاع السيطرة من دون مناقشة المظالم التاريخية التي عاشها المواطنون الأصليون والأفارقة، ينقلنا إلى طريقة أخرى في التفكير النقدي تبنَّاها مفكرون أفارقة، تركِّز على ارتباط تاريخ الغرب والحداثة الأوروبية باستغلال البشر واضطهادهم. وترى أنه من المستحيل فهم صعود الغرب من دون أن تؤخذ في الاعتبار الآثار المدمِّرة للعنصرية التي مورست ضد الشعوب الإفريقية، والتي استمرت دول أوروبا الغربية والولايات المتَّحدة تدعمها في إفريقيا حتى ثمانينيات القرن العشرين، إلى أن انهارت نُظمها العنصرية بفضل تضامُن دول المواجهة الجنوب إفريقية.

---

11 المرجع نفسه، ص 329.

معارف الجنوب المحلية: ندلفو–غاتشيني

يمثل المفكِّر الجنوب إفريقي سابِلو ج. ندلفو–غاتشيني (Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni)، الذي عمل بجامعات جنوب إفريقيا ويعمل حالياً أستاذاً لإبستمولوجيات الجنوب بألمانيا، جيلاً جديداً من مفكِّري حقبة ما بعد النظام العنصري. وهو يفكر من منظور منطقة الجنوب الإفريقي ككل، بحكم أن شعوب المنطقة عاشت خبرات مشتركة عميقة، خاصة في مجال التمييز والفصل العنصري التي امتدت حتى الربع الأخير من القرن العشرين. وهو يربط دراسة أوضاع مجتمعه في جنوب إفريقيا بأوضاع المجتمعات المجاورة، خاصة في زمبابوي التي كتب عنها كثيراً.

يفهم ندلفو– غاتشيني العصر الحديث من زاوية خبرة الأفارقة معه، ويشدِّد على أنه من الصعب أن يفكِّر الإنسان من خارج تاريخ وثقافة وخبرة الجماعة التي ينتمي إليها، خاصَّة إذا أراد لفكره أن يكتسب قيمة في مجتمعه. ولهذا يتبنَّى عبارة "أنا أفكر من حيث أنا موجود"، في مقابل عبارة ديكارت "أنا أفكر إذاً أنا موجود"، التي تفصل الفكر عن سياقه. وعندما يتحدث ندلفو– غاتشيني عن إفريقيا، وعالم الجنوب عامة، يستخدم تعبير "العالم ما بعد الاستعماري الخاضع للاستعمار الجديد"، لأنه يرى عدم وجود عالم حديث خالٍ من الاستعمار، وإنما يوجد استعمار جديد بدأ يعمل في إفريقيا في اللحظة الي خرجت فيها قوى الاستعمار القديم منها. وفي هذا المعنى كتب:

"إن تعبير: العالم بعد الاستعماري الخاضع للاستعمار الجديد (postcolonial neocolonial world) مستخدَم هنا ليُمسك بالوحدة البنيوية النظامية الثقافية، والخطابية، والمعرفية، للهيمنة والاستغلال التي أحاطت بالأفارقة منذ الفتح (وتُستخدَم كلمة الفتح هنا بالحرف الكبير: Conquest، لتشير إلى الفتح بوصفه عملية متعدِّدة الوجوه، وليس مجرَّد حدث، ولتشدِّد على أثره الحاسم على التاريخ الإفريقي الحديث الذي سادَه التاريخ العالمي، أي: الغربي)"[1].

يلخِّص ندلفو- غاتشيني مشكلة إفريقيا في أن النُخب التي تلقَّت تعليماً أوروبياً وتولَّت إدارة دولة ما بعد الاستعمار، فهِمت أن عملية تحديث المجتمع وحلّ كل مشكلات الدولة تتركَّز في الجانب الاقتصادي فقط. ومن هنا، اختزلت جميع قضايا الدولة والمجتمع في التنمية، واعتقدت أن الترِكة الاستعمارية السالبة نشأت عن عدم المساواة بين الأقاليم في التنمية. ولحلِّ جميع المشكلات، تركَّز اهتمامها على تطوير قطاع صناعي يحقِّق إنتاجاً سلعيَّاً على نطاقٍ واسع، ويكون كفيلاً بتحويل المجتمع إلى مجتمع صناعي. ومع تأكيده على أهمية العمل على تطوير الصناعة، يقول ندلفو- غاتشيني:

"إن مصفوفات القوة العالمية تعمل كحزمة متكاملة في القطاعات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والجمالية والمعرفية، التي وُثِّق ارتباطها ببعضها لتهيمن على العالم غير الغربي وتقمعه وتسمح باستغلاله وتعتِّم عليه"[2].

لمواجهة هذه الوضعية، والتخارُج منها، يقول ندلفو- غاتشيني بضرورة أن تُفهَم شروط الهيمنة التي أنتجتها الحداثة الأوروبية من منظور شعوب الجنوب، ومن منظور إفريقيا بوجهٍ خاص. ويؤسِّس لدعوته هذه منطلِقاً من أن الإستراتيجية التي أتاحت للعالم الأورو- أميركي أن يستديم سيطرته على الشعوب الإفريقية، هي أن الحكَّام والمثقَّفين الأفارقة كانوا يفكِّرون في واقعهم

1 Ndlovu-Gatsheni,Sabelo J. : *Coloniality of Power in Postcolonial Africa: Myths of Decolonization* (CODESRIA: Dakar, 2013). p. 3.

2 المرجع السابق، ص 5.

بذات الطريقة التي يفكِّر بها الأوروبيون في واقعهم، رغم اختلافه عنه في كثير من النواحي. وظلَّ الأفارقة يفكرون من خبرة الحداثة التي تنظر إلى البشر على أساس تراتبي، بينما هم يعانون من عدم المساواة، معتقدين أنهم يستطيعون حلّ مشكلاتهم بتلك الخبرة التي تأسَّست على التمييز بين البشر. رائياً أن التاريخ هو الذي يزوِّدنا بصورة العالم، يلخِّص ندلفو- غاتشيني ما ينبغي حدوثه، فيكتب:

"على المثقَّفين الأفارقة الأكاديميين أن يسعوا إلى تغيير موضع التفكير من حيث يُسرد باراديم الهيمنة، ليعودوا ويقرأوا تاريخ إفريقيا ويفسِّروه من منظورٍ نقدي إفريقي ينتمي إلى الجنوب العالمي"[3].

ويقول إن النظام الحديث الذي يتضمَّن السيطرة الاقتصادية والسياسية والفكرية عبر نظام الدولة القومية الحديثة، أُدخِل إلى إفريقيا في القرن السادس عشر مع الغزو البرتغالي للسواحل الغربية والجنوبية والشرقية للقارة، وتبع ذلك تدفُّق جيوش وشركات الدول الأوروبية الأخرى عليها إلى أن أُخضِعت معظم أجزاء القارة في نهاية القرن التاسع عشر، وصاغ الأوروبيون المقولات التي سادت حول توحُّش الأفارقة لتبرير نهب قدرات القارة واستغلال شعوبها، وفُرِض على شعوبها نظام تبعيَّة استمرّ إلى اليوم. ويؤكِّد أن ما يُسمَّى "تخلُّف إفريقيا" هو نتاج علاقة الهيمنة الاستعمارية القديمة وليس عجز مجتمعات القارة[4]. ويرى أن حُجَّة "تخلُّف إفريقيا" هي نفسها حُجَّة "توحُّش الأفارقة" وقد غيَّرت ثوبها لتسمح باستمرار الهيمنة الأوروبية عبر ذراع أخذت صورة دولةٍ وطنية تلعب دور وسيطٍ ينقل المواد الخام والمنتجات الأولية إلى أوروبا، لتبقى مسيطرة على الاقتصاد العالمي. وفي هذا الجانب، تلعب النخب الوطنية التي تعلمت تعليماً أوربياً الدور الأساسي.

---

3 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4 Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. : *Empire, Global Coloniality and African Subjectivity*, (New York and Oxford: Berghahn Books, 2013). p. 30-31.

للتخلُّص من هذا الدور الذي تؤدِّيه النُخب الوطنية، يقول ندلفو–غاتشيني إنه يلزم المتعلمين الأفارقة أولاً معرفة الكيفيَّة التي تعمل بها مصفوفات القوى التي أوجدت ما يُسمَّى الدولة الحديثة"، التي هي جزء من أدوات سيطرة النظام العالمي. ويرى أن هذا وحده هو الذي يتيح معرفة كيف غُرِس التواطؤ بين بُنى السيطرة العالمية والمحلية في المجتمعات الإفريقية، ليصبح من الممكن تحقيق تحرُّرٍ حقيقي يسمح بتفكيك النظام ككُل، وليس فقط التخلُّص من عناصره أو إبدال بعض أجزائه. وهذه المَهمَّة التحرُّرية التي يقترحها تقوم على معرفة طريقة عمل دولة ما بعد الاستعمار كوسيلة لاستدامة السيطرة الأوروبية الأميركية.

مثل مفكِّري أميركا اللاتينية الذين سبق عرض أفكارهم، يميِّز ندلفو– غاتشيني بين الاستعمار (colonialism) والاستعمارية (coloniality)، فالاستعمارية هي المنطق العام المنتِج لكافّة أنماط السيطرة، ومن بينها: الاسترقاق والاستعمار والغزو العسكري والتمييز العرقي والفصل العنصري... إلخ. وإلى هذه الأشكال الكثيرة والمتغيِّرة، يضيف ندلفو– غاتشيني أشكال سيطرةٍ أخرى من بينها الاستعمار الجديد، وهو التحكُّم في مصائر الشعوب وثرواتها عبر مؤسسات المال الكبرى والاتفاقيات الدولية والمنظمات العالمية التي تُدار لمصلحة الدول الغربية التي تحتل مركز النظام العالمي. وبجانب الاستعمار الجديد تتضمَّن الاستعمارية أشكالاً أخرى أكثر حداثة منه، تقوم على توظيف الثقافة والمعرفة في مجال مراكمة الثروة، منها: العولمة والليبرالية الجديدة. فالعولمة، رغم شموليتها للعالم، تخلق في الجنوب آثاراً مختلفة عمَّا في الشمال، لأنها تعمل وفق نظام ترتيب للشعوب تأسَّس سلفاً واستقرَّ في نسيج الحداثة، ومن هنا تُحدِث في الجنوب تأثيرات استعمارية.

حول هذه الأشكال المختلفة والمتجدِّدة من السيطرة، التي تتولَّد عن الاستعمارية كمنطق عام للهيمنة؛ يقول ندلفو– غاتشيني في مقال بعنوان "لماذا نقض الكولونيالية في القرن الحادي والعشرين؟":

"بوصفها مرتبطة ببعضها، تجعل هذه العمليات من الاستعمارية بنيةَ قوةٍ عولمية (a global power structure) تستديم علاقات القوة غير المتوازنة بين العالم الأورو–أميركي والجنوب العالمي (the global south)"[5].

منتقِداً مساعي المفكِّرين والزعماء الأفارقة لتحقيق التحرُّر الشامل في ظل تمكُّن مؤسَّسات الدولة الحديثة، القائمة على فكرة القومية، يقول ندلفو–غاتشيني إن كثيرين منهم فهموا أن التحرُّر من الغزاة يمكن أن يُستكمَل عبر إرادة حرة ستتمكن من فكِّ ارتباط الدول الإفريقية بالنظام الاقتصادي العالمي. ويقدِّم مثالاً لذلك مفهومَين طرحهما كوامي نكروما وسمير أمين، هما "الاستعمار الجديد" و "فك الارتباط". فينقل عن نكروما في وصف الاستعمار الجديد:

"بدلاً من الاستعمار الذي كان الأداة الأساسية للإمبريالية، لدينا اليوم الاستعمار الجديد (neo-colonialism). إن الاستعمار الجديد هو مثل الاستعمار [القديم] محاولة لتصدير الصراعات الاجتماعية الخاصة بالبلاد الرأسمالية. إن نتيجة الاستعمار الجديد هي أن الرأسمال الخارجي يُستخدَم من أجل الاستغلال، لا من أجل تنمية الأجزاء الأقل نمواً في العالم. إن الاستثمار بشروط الاستعمار الجديد يزيد الفارق بين الدول الغنية والفقيرة أكثر ممَّا يقللها"[6].

ولكن، بخلاف تركيز نكروما على مشروع التحرُّر الاقتصادي الذي يمكن أن تقوده دولة ما بعد الاستعمار، المستقلة حديثاً، يرى ندلفو– غاتشيني أن وهم الاستقلال أتاح لأوروبا تشديد قبضتها على البلاد الإفريقية بزعم أنها صارت تملك أمرها، وأن فقرها هو مسؤولية حكوماتها التي يجب إخضاعها للضغوط والمحاسبة الدولية. وفي هذه الظروف أصبحت الحروب الأهلية والصراعات الإثنية والانقسامات القبلية التي خلقها الحكم الاستعماري، ذريعة لتدخُّلٍ جديد

5 Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. : Why decoloniality in the 21st century? *The Thinker*, vol 48 (2013), 10-15. P. 11.

6 Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni: *Coloniality* …, p. 12.

للدول الغربية في نظم الحكم والإدارة. وهنا يظهر تطور فكر التحرُّر الإفريقي في بداية الألفية الثالثة، إذ ينتقد ندلفو–غاتشيني تركيز نكروما على التحرُّر الاقتصادي قائلاً: إن الهيمنة الحديثة تذهب إلى مستوى عميق من التراتُب الذي يشمل المعرفة والثقافة واللغة وعلاقات الإثنيات، ولا تقف عند حدِّ السياسة والاقتصاد[7].

يخلص ندلفو– غاتشيني إلى أن نكروما كان يعتقد أن الاستعمار الجديد يمثل المرحلة الأخيرة في مسيرة تراجُع الهيمنة الاستعمارية، وأنه البديل الاضطراري للقوى الغربية في ظل اتساع موجة التحرُّر الإفريقي، بينما هو في رأي ندلفو– غاتشيني أحد أشكال السيطرة المتنوعة التي تتخذها الهيمنة الغربية، متجلياً في مستويات أبعد غوراً من المستويَين السياسي والاقتصادي. وبالتالي، فالاستعمار الجديد يوافق مطلوبات المرحلة الجديدة للنظام العالمي، التي تتطلَّب أن تُدار فيها المستعمرات بعقلية وطنية تعتقد بإمكانية التحرُّر في ظل بقاء الأسس البنيوية للسيطرة الخارجية، وعدم العمل على تفكيكها. إنه أداة لاستدامة علاقات التفاوت واللا تكافؤ بين الغرب وإفريقيا، والصيغة التي يتم عبرها تحويل الخصوصية الغربية إلى قيم عالمية تخدم مصالح الدول الغربية وانشغالاتها. ويصف الاعتقاد السائد حول دخول إفريقيا مرحلة ما بعد الاستعمار بأنه: "فضاء لأساطير التخلُّص من الاستعمار والحرية المتوهَّمَة، وساحة لتوليد الاعتقاد ببناء الأمة في ظلِّ استمرار الهيمنة الأوروبية– الأميركية"[8].

في مجال الاقتصاد، يركز ندلفو– غاتشيني على نقد مفهوم سمير أمين حول فكِّ الارتباط. وهو تعبير يقصد به أمين تطوير إستراتيجيات سوق مختلفة عن إستراتيجيات اقتصاد الدول الأوروبية، الذي تحكمه عقلانية الربح والخسارة. بحيث يمكن لبلاد الجنوب التقليل من الاعتماد على الميزات التفضيلية التي

---

7 المرجع السابق، ص 13.

8 المرجع نفسه، ص 12.

تجعل اقتصاداتها هامشاً للنظام العالمي، وتتوجَّه لخدمة احتياجات شعوبها لتصبح، تدريجياً، أكثر اعتماداً على قدراتها الذاتية. وهنا يتساءل ندلفو– غاتشيني عن إمكانية فكِّ الارتباط في ظلِّ الاستناد إلى خبرة الحداثة ومشروعها القائم على المركزية الأوروبية، التي ينتقدها أمين.

يرى ندلفو– غاتشيني أن مشكلة اقتراح أمين تكمن في استناده إلى فكرة "القيم العالمية"، مثل التقدُّم والعقلانية، التي يُعتقَد أنها تشكِّل الأساس لمشروع إصلاحٍ كوني. فهذه القيم تكتسب مكانتها العالمية من الاعتقاد بأنها توجد "موضوعياً"، أي خارج نظام ووضعية التراتُب الذي صاغته الحداثة، وبعيداً عن منظومة مصفوفات القوى التي تعمل كامتداد للهيمنة الاستعمارية التي تأخذ صيغاً متنوعة في إفريقيا، اقتصادية وسياسية وثقافية. ويلاحِظ ندلفو– غاتشيني أن الفرانكفونية هي الفضاء الذي تزدهر فيه الهيمنة الفرنسية على بلاد غرب إفريقيا، ويقول إن احتفاء رئيس السنغال الأسبق ليوبولد سيدار سنغور، وكذلك رئيس الغابون الأسبق عمر بونقو، بالتبعية الثقافية لفرنسا تحت مُسمَّى "العلاقات الودِّية" ليس إلا إعادة إنتاج لعلاقات الخضوع للاستعمار باستخدام صوت الدولة المستقلة.

من العرض السابق، يتَّضح أن منظور نقض الاستعمارية عند ندلفو– غاتشيني يتوافق مع منظور مفكري أميركا الجنوبية، من حيث استناده إلى فكرة أن الأشكال المختلفة التي تتجلَّى فيها الهيمنة الغربية تستند إلى منطق جامع، يقوم على مصفوفة قوى متضامنة يصعب الانفكاك منها عن طريق مواجهة كلٍ منها في جبهة منفردة. وعلى هذا الأساس يصف جهود نقض الاستعمارية بأنها "تحدِّي التابع، أو المستتبَع، لبارادايم الهيمنة الأوروبية، الذي يدَّعي أنه يقوم على وجهة نظرٍ عالمية، موضوعية وحيادية"[9].

9 المرجع نفسه، ص 16.

يشرح ندلفو–غاتشيني كيف صاغ الفكر الأوروبي مزاعم امتياز الأمم الأوروبية على شعوب إفريقيا، بالعمل على حقل التاريخ. فيوضح أن تبرير الهيمنة ارتكز على دعوى "خواء الأرض"، التي أتاحت للأوروبيين إنكار الطابع العنيف لعمليات الغزو والاستيلاء على الأرض، خاصة في بلاد الجنوب الإفريقي، وذلك بحُجَّة أن معظم أراضيها كانت خاوية من السكان، وبالتالي فإن الأوروبيين لم يقوموا بنزعها منهم. ويدعمون ذلك بحُجَّةٍ أخرى تزعم أن الأفارقة لم يكونوا مستقرين لأنهم كانوا يعيشون وفق نظام اقتصاد رعوي بدائي يتنقَّلون بموجبه من رقعة إلى أخرى، ولم يتملَّكوا المصادر الطبيعية التي امتلكها الأوروبيون الذين عاشوا حياة استقرارٍ في إفريقيا. وبهذه الرواية التي أنشأها المؤرخون وعلماء الأنثربولوجيا الأوروبيون حول خواء الأراضي، يدّعي المستعمِرون أنهم لم ينتهكوا "حق الملكية" (property right) للمواطنين الأفارقة، وأن المصادر الطبيعية صارت، تلقائياً، ملكاً قانونياً لمن وضع يده عليها منهم.

في جانب السيطرة على العقل، أوضح ندلفو–غاتشيني أن مبدأ "الخواء" نفسه استُخدم لتبرير تدمير الأنماط المتنوعة من المعارف والثقافات الإفريقية. فبحُجَّة أن الأفارقة يفتقدون العقل والقدرة على إنتاج المعرفة العلمية، فُرِضت معرفة ترى العالم وماضيه نتاجاً لفاعلية أوروبية خالصة. وصارت الرواية الغربية لنشأة العصر الحديث هي المصدر الأساسي لنشر وترسيخ اليقين بالتفوُّق الغربي في مجالات العلم والفكر والثقافة والتقنية، وبالطبع السياسة. ويستخلص، أن هذا المستوى الأخير من السيطرة، الذي يرسِّخ في عقل الإنسان الإفريقي الاعتقاد بأن التفوق الأوروبي أوجدته الطبيعة، هو نفسه الذي أوجد الأساس للتصديق بسردية "خواء الأرض من السكان" وعدم انتهاك الأوروبيين لحق الملكية في إفريقيا، وهو أيضاً الذي منح الأوروبيين حق تدمير معارف الأفارقة وتفكيك مجتمعاتهم بزعم "خواء عقولهم من المعارف". وهو الذي

يهيئ في الوقت الحاضر الأساس لاعتقاد النُخب الإفريقية، التي تُدير دولة ما بعد الاستعمار، بصدِق سردية الحداثة الأوروبية الواعدة بالخلاص إذا تبِعت الشعوب الإفريقية مسيرة التاريخ الأوروبي. وهكذا يتوصَّل ندلفو–غاتشيني، إلى أن استعمارية المعرفة هي التي تسمح لفرضية الخواء بأن تقوم بالدور المناط بها في تبرير السيطرة في ظلِّ دولة ما بعد الاستعمار[10].

بهذه الطريقة يُثبت ندلفو–غاتشيني أن وصفه لعالم الجنوب بأنه "ما بعد استعماري وخاضع للاستعمار الجديد" (postcolonial neocolonial world) يشير بهذه التركيبة المتناقضة التي تجمع بين التخلُّص من الاستعمار وتجدُّدِه، ليس فقط إلى عدم اكتمال عملية التحرُّر من الاستعمار، ولكنه يشير إلى نمط دولة وطنية إفريقية مَهمَّتها إعادة إنتاج الخضوع والتبعية. وحسب رأيه، تكمن مشكلة العقلية التي ألهمت هذه الدولة مشروعها السياسي والتحديثي، في أنها لم تستهدف نقض مشروع الحداثة الأوروبية من أساسه، ولم تفهم أن الحداثة بطبيعتها، ومنذ بدايتها، كانت مشروع سيطرةٍ على العالم. وفي هذا المعنى كتب:

"إن الضعف الأساسي للمشاريع التحرُّرية [الوطنية] أنها لا تسائل المنطق الذي يُشكِّل لُب الحداثة الغربية، التي عولمت نظرة العالم الأورو–أميركي، والتي خلقت نظاماً اجتماعياً عالمياً له طبيعة عنصرية تراتبية بطريركية رأسمالية"[11].

بالنسبة إلى ندلفو–غاتشيني، يكتسب نقض الاستعمارية في إفريقيا عامة، وفي جنوب إفريقيا بصفة خاصة، أهمِّية كبيرة، لأن شعوبها عاشت أشكالاً مختلفة من السيطرة لفترات طويلة جداً، فقد عانت من الاستعمار والاسترقاق ونهب الثروات والتمييز العنصري والاستلاب الثقافي. وبعد ظهور دولة ما بعد الاستعمار تحوَّلت نُخبها المثقفة والحاكمة إلى وسطاء للإمبريالية والاستعمار الجديد. ويقول عن هذا النوع من النقد:

10 المرجع نفسه، ص 20.

11 المرجع نفسه، ص 4.

"وُلِد [تفكير] نقض الاستعمارية من إدراك أن عالمنا يتميَّز بنظامٍ غير متوازن يُصان ليس فقط بمصفوفات القوة الاستعمارية وإنما بطُرق تربويَّة ومعارف تستمر في إنتاج أفارقة مستَلبين، تتم تنشئتهم بحيث يكرهوا إفريقيا التي أنجبتهم، ويفضِّلوا عليها أوروبا وأميركا التي تُقصيهم. إن المدارس والكليات والكنائس والجامعات أماكن لإنتاج الاستعمارية (coloniality)"[12].

إن المؤسَّسات التعليمية وأجهزة الاعلام والتثقيف الرسمي للدولة، يرى ندلفو–غاتشيني أنها تخدم رفع مكانة المعرفة الغربية إلى مستوى النموذج الكوني، وتغذِّي عقول المواطنين الأفارقة بنظرة تصطنع علاقةً تراتبية بين كل ما هو أوروبي وما هو إفريقي، بزعم أن الأول يمثِّل الحداثة وأن الثاني يمثِّل العالم التقليدي، الذي ينبغي اجتثاثه. وباصطناع عقليةٍ تمييزية كهذه، تُحقَن عقول النُخب المثقفة في الجنوب بدوافع اضطهاد مواطنيهم وقهرهم، ويتبنَّى الحكام سياسات حُكم توظف جهاز الدولة لمصلحة الغرب، المُمسِك بالنظام العالمي.

يرى ندلفو–غاتشيني إن السياسات التعليمية وطُرق التنشئة الاجتماعية المتَّبعة في الدولة الوطنية الحديثة في إفريقيا، هي التي تصون حالياً اشتغال منطق الاستعمارية. ويقول: "إن إفريقيا تتحكَّم بها معرفةٌ لا صلة لها بها، تستضعف الأفراد والمجتمعات أكثر ممَّا تقوِّيها"[13]. ولهذا، فإن إنتاج معارف وثيقة الصلة بالأوضاع المحلية، تصدر عن الواقع الإفريقي وتستلهم المعارف الوطنية، هي التي تشكِّل التحدِّي الأكبر أمام جهود نقض الاستعمارية.

هنا ينتقل ندلفو–غاتشيني مما هو سلبي إلى ما هو إيجابي في مشروعه الفكري، فيتحرك من موضع نقد السيطرة الغربية إلى المطالبة بإنتاج معرفة إفريقية. ولأن المعرفة بالمجتمع عنده ليست ذات طبيعة "موضوعية"، خلاف ما يرى معظم المفكرين الغربيين، يصف مفهومه للمعرفة الاجتماعية بقوله:

---

12 المرجع نفسه.

13 Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni: Why …, p. 11.

"في [فكر] نقض الاستعمارية لا تُعتبَر مناهج البحوث ومنهجياتها محايدة أبداً، وفيه يُكشَف عن أنها تقنيات إخضاع، هذا إن لم تكن أدوات مراقبة وتحكُّم تُعيق ظهور نوع تفكيرٍ آخر، ومنطق آخر، ونظرةٍ أُخرى إلى العالم. إن مناهج البحث أدوات حراسة"[14].

في كتابه المعنون (نقض الاستعمار: التنمية والمعرفة في إفريقيا)، تنقَّل ندلفو–غاتشيني بين موضوعات عديدة، مستهدفاً توسيع النطاق الذي يعمل فيه منظور نقض الاستعمارية في قضايا المجتمع والسياسة، بجانب المعرفة. وأكَّد فيه أنه لا يرى أُفقاً لاستكمال تحرُّر الشعوب الإفريقية من دون المرور بمرحلة تصفية المعرفة التي أورثتها النُظم الاستعمارية للمثقَّفين الأفارقة. وفي كتابه هذا وظَّف عدداً من مقولات نقض الاستعمار كأدوات تحليلية لفهم مشكلات الدولة والهوية والتنمية والنُظم الاقتصادية. وقدَّم مقولات عديدة، مثل: الحرية المعرفية (epistemic freedom) والتحسُّن الذاتي أو التعافي الذاتي (self–improvement) كوسائط عقلية تُضفي على فكر نقض الاستعمارية طابعاً مادِّياً يتجلَّى في الممارسات الاجتماعية والحياة المعاشة. ويستنتج أنه لا بدَّ من تحرير العلوم الاجتماعية والإنسانية من خطابها المتمركز حول الحداثة والتاريخ الأوروبي، لتُفهَم أوضاع المجتمعات الإفريقية من داخل خبرتها التاريخية، التي تستطيع وحدها أن تُعينها على حلِّ مشكلاتها[15].

يتَّضح من التلخيص السابق أن تفكير ندلفو–غاتشيني ينتمي في معظمه إلى فكر نقض الاستعمارية. ومع هذا فالعناصر المشتركة بين فكر نقض الاستعمارية في إفريقيا وفي أميركا الجنوبية ليست أكثر من تبايناته، فرغم التقائهما في فكرة أن السيطرة الغربية تعمل عبر مصفوفات قُوى باطنة في النظام العالمي؛ فإن تنوُّع التواريخ والخبرات التي تُلهم نضالات شعوب الجنوب، وتنوع

14 المرجع السابق، الصفحة نفسها.

15 انظر الفصل الأخير في:
Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni: *Decolonization, Development and Knowledge in AfricaTurning Over a New Leaf* (New York: Routledge, 2020).

الإستراتيجيات بحسب اختلاف الأوضاع المحلية، يجعل التباين هو السمة المميزة لفكر نقض الاستعمارية في كلٍّ من إفريقيا وأميركا الجنوبية.

هنا تتجلَّى مشكلةٌ مصدرها سعي بعض مفكِّري نقض الاستعمارية لوضع سمات عامة للجهود المختلفة التي تصب في هذا التيار الفكري، متجاهلين تبايُن الظروف والشروط المحلية. وهنا ينطرح سؤال حول مدى إلزامية فكر نقض الاستعمارية لمفكِّري المجتمعات المختلفة، سواء في الجنوب أو الشمال: هل يقوم على الإلزام أم الاختيار؟ ويرى ندولفو–غاتشيني أن اضطلاع المفكِّر الإفريقي بمهام نقض الاستعمارية أمر لازم ولا مناص منه، حيث كتب:

> **"الشيء الذي يجب أن يحذره الأفارقة، هو مصيدة الانتهاء إلى أن تصبح الاستعمارية حالة طبيعية للعالم. فيجب أن يُكشَف عن وجهها الحقيقي وتُقاوم وتُدمَّر، لأنها أنتجت نظاماً عالمياً لا يمكن الحفاظ على استمراره إلا بالجمع بين العنف والنفاق والكذب"**[16].

يقرِّر ندلفو–غاتشيني أن نقض الاستعمارية أمرٌ لازم، لأن استمرار علاقات الاستعمارية هو استمرار لعالم متناقض لا يمكن قبوله عملياً وأخلاقياً. فبينما يتزايد الحديث عن حماية الحقوق ودعم الحريات ونشر الديموقراطية في الغرب والمؤسسات الدولية، فإن ممارسات الغزو العسكري وتوسيع السيطرة الاقتصادية وإفقار غالبية شعوب العالم يتصاعد حالياً بشكل غير مسبوق. ويعلِّق كاتبٌ آخر من جنوب إفريقيا على توصيف ندولفو–غاتشيني لنقض الاستعمارية بأنه فِكر مُلزم، فيقول: بما أن الأمر كذلك، فهذا يجعل من نقض الاستعمارية انشغالاً لجميع الأفارقة ولا يخصّ المفكِّرين وحدهم. ويقول عنه:

16 Mashau, Thinandavha D.: Unshackling the chains of coloniality: Reimagining decoloniality, Africanisation and Reformation for a non-racial South Africa, Teologiese Studies/Theological Studies 74(3), 4920. https://doi.org/10.4102/hts.v74i3.4920. p.2.

"إنه حركة صادرة من أسفل تراقب حراك الجنوب إفريقيين، العابر لحدود الفصل العِرقي، لكي يقفوا جنباً إلى جنب منادين بنقض الروابط الاستعمارية وداعين إلى جنوب إفريقيا غير عنصرية"[17].

ضمن المنظور الواسع لنقض الاستعمارية، يأتي انشغال ندلفو–غاتشيني بأوضاع بلاد الجنوب الإفريقي عموماً وليس دولة جنوب إفريقيا وحدها. وتأخذ عنايته بالأوضاع الملموسة لشعوب المنطقة صورة بحثٍ واسع الإطار، ترتبط فيه مشكلات التنمية والعدالة الاجتماعية بالتصورات الحداثية. وقد أدّت تحريات ندلفو–غاتشيني حول تنمية المجتمعات المحلية في منطقة الجنوب الإفريقي إلى تأكيد ارتباط مشكلاتها بالأوضاع السائدة عالمياً.

في كتاب حرَّره مبوفو بوساني (Mpofu Busani) وندلفو–غاتشيني عن التنمية في إفريقيا، أوضح المحرِّران أن ثنائية الحداثة والتقليدية ليست مسألة نظرية أو فلسفية. وأن مشكلات ملحَّة مثل فشل التنمية وازدياد الفقر وغياب العدالة الاجتماعية تعود إلى ثنائيات تؤثر على طرق فهم المشكلات والخطط المتَّبعة في حلها. ونقلاً عن أودومارو مبانغيزي (Odomaro Mubangizi)، أورد المحرِّران قائمة ثنائيات تعيق تطوُّر خطابٍ متَّسقٍ حول التنمية وتجعله مشدوداً إلى نمطَين خطابيَّين، يعبِّران عن طريقتين مختلفتين في التفكير. ومن بين عشر ثنائيات وردت لديهما يمكننا أن نشير إلى: التخلُّف في ظلِّ وفرة هائلة من المصادر الطبيعية، التعارض بين التوجُّهات الدينية والعلمانية، صراع الحداثة والتقليدية، الفارق المتزايد بين الأغنياء والفقراء، الحاجة لتنمية محلية في مقابل التحكُّم الخارجي بها[18]. في ظلِّ هذه التعارضات التي نتج معظمها عن التدخُّل الخارجي العنيف لتغيير واقع المجتمعات الإفريقية، يقول بوساني

17 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

18 Mpofu, Busani & Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J.; *Rethinking and Unthinking Development: Perspectives on Inequality and Poverty in South Africa and Zimbabwe*, (New York: Berghahn, 2019). p.1.

وندلفو–غانتشيني، إن إفريقيا تعرَّضت إلى موجة سباق، أو تدافُع، ثالث من جانب الغرب والمؤسسات المالية الدولية، بعد الموجة الأولى التي استهدفت تقاسُم إفريقيا في الحقبة الاستعمارية الأولى، ثم حقبة الاستعمار الجديد وتقسيم القارة إلى مناطق نفوذ بين المعسكرين الشرقي والغربي. ويقولان إن هذه الموجة الثالثة استهدفت السيطرة على مصادر الثروة بدعوى استغلالها لصالح الشعوب الإفريقية، وإن فشل الليبرالية الجديدة في الإيفاء بوعود التطوير في بلاد الجنوب، وازدياد الأزمة العالمية التي أضعفت القدرة المالية للدول الكبرى، أوجدا ضرورةً لتطوير خطاب نقدي حول التنمية، ونتيجةً لذلك برزت في نهاية العقد الأول من الألفية الثالثة مساهمات تعيد النظر في سياسيات التنمية في إفريقيا. ولقد اتضح أن الصراعات التي تواجهها حداثة الغرب تنعكس على خطاب التنمية، لأن فكرة التنمية نفسها صدرت من الغرب كنمط ثانٍ للتحكُّم بالجنوب عبر قوة رأس المال والمعلومات، من أجل التخطيط لنظام عالمي يكون بوسعه تجاوز أزماته، التي تستفحل يوماً بعد يوم.

أوضح بوساني وندلفو–غانتشيني أن أزمة الحداثة والغرب انعكست على إفريقيا في صورة عدم توافُق بين النمو الاقتصادي المتسارع الذي بلغ حوالي 4,9 في سنة 2013 بقياس البنك الدولي، وتزايُد فقر غالبية الشعوب الإفريقية. ومع ذلك النمو كان أكثر من نصف الأفارقة يعيشون في مجاعة حقيقية في السنة نفسها، حسب تقرير البنك الدولي عن الأوضاع المعيشية[19].

لقد عرفنا سابقاً أن منيولو وبعض رفاقه من مفكِّري أميركا الجنوبية، يرون أن فكر نقض الاستعمارية يقوم على الاختيار، ولا يتضمَّن إلزاماً بتبنِّيه. بينما يرى ندلفو–غانتشيني ضرورة الأخذ به، لأنه لا يرى خياراً أمام الأفارقة لتحقيق تحرُّرهم سوى نقض ميراث المعرفة الاستعمارية، وهذا أساس مشروع نقض

19 المرجع نفسه، ص 5.

الاستعمارية. وهذا التبايُن في المواقف لا يشكِّل تعارضاً بقدر ما يؤكِّد أن تبايُن مواقف مفكِّري الجنوب حول المواضيع نفسها أمرٌ مشروعٌ وممكن، ويكشف عن الطابع الديموقراطي لفكرهم وأنه يقوم على حقِّ الاختلاف، بعكس التجانس الذي يُلاحَظ في مواقف المفكِّرين الغربيين، خاصة موقفهم الداعم لمبدأ التراتُب البشري.

إن النقد الرئيسي الذي يُوجَّه لفكر ندلفو–غاتشيني هنا هو التفكير المضاد للغرب، فبما أنه يفكِّر بالتضاد مع الغرب فهو يفكِّر مع الغرب، من الجانب المقابل له. إنه، إلى حدٍ كبير، أسير التفكير الغربي لأن منظوره يتشكَّل ضد الغرب، كما هو حال معظم مفكِّري نقض الاستعمارية في أميركا الجنوبية. ويدعم هذا عدم استناده إلى ميراث فكري ومصادر معرفة غير تلك التي تقدمها اللغات الأوروبية لدارس العصر الحديث. ولأنه لم تتراكم بعد لدى أكاديميي الجنوب معرفة نظامية بفكر مجتمعاتهم المحلِّية، يصعب على مفكِّري نقض الاستعمارية الاستناد إلى مصادر معرفة خاصة بمجتمعاتهم في نقد المعرفة الغربية، بما أنهم يفكِّرون من أُطر أكاديمية، رغم أن بعضهم لا يعترف بذلك[20]. ولأنه ليس أمامهم سوى تشكيل منظورهم النقدي اعتماداً على نتاجات المعرفة الغربية نفسها، يصبح من المستحيل نقض طابعها الاستعماري بالتفكير من داخل تراثها، وفهم التاريخ وِفق رواياتها.

20 يكرِّر مينولو كثيراً أن نقض الاستعمارية ليس مشرعاً أكاديمياً. ورغم أن المشروع وُلد خارج الأكاديميات فعلاً، إلّا أنّ كتابات مفكريه تكاد أن تكون جميعها ذات طابع أكاديمي، ويعتمدون على مصادر معرفة أنتجتها الأكاديميات الغربية على وجه التحديد، رغم تطعيمها أحياناً ببعض المصادر الآسيوية أو الإفريقية التي تتَّصف هي نفسها بصفة الأكاديمية.

من الجنوب العالمي إلى الجنوب المناطقي:
تحليل نقدي لاتجاهات فكر الجنوب

يلخِّص هذا الفصل النقد الذي استخلصته الفصول السابقة لفكر الجنوب، مقترحاً النظر لمساهمات الفكر العالمي المعاصر من زوايا متعدّدة، تعطي اعتباراً لخصوصية أوضاع المناطق التي ينتمي إليها المفكرون، وهذا ما نقترح له اسم: المناظير المناطقية، التي لا تأخذ فكر الجنوب بوصفه كُلاً واحداً في مقابل فكر الشمال، بوصفه كُلاً متجانساً أيضاً. حتى لا تنتهي قراءة فكر الجنوب والشمال إلى ثنائيات ضدية، تعيد إنتاج تقاليد التمركز، مثل: الشرق/ الغرب، التقليدية/الحداثة، العقلانية/الأسطورة ... إلخ.

جاء معظم النقد الذي وُجِّه لفكر الجنوب من فكر الجنوب نفسه، فكان نقداً متبادلاً بين الاتجاهات المختلفة التي عُرضت في الفصول السابقة. ويمكن إدراج ما عُرض سابقاً في اتجاهين نقديَّين رئيسيَّين هما: نقد ما بعد الاستعمار ونقض الاستعمارية، بما أن مدرسة التابع تداخلت مع فكر ما بعد الاستعمار. ويستقصي هذا الفصل الفروق بين نقد ما بعد الاستعمار ونقض الاستعمارية، ثم يعرض النقد الذي قدَّمه مشروع نقض الاستعمارية لتيار ما بعد الاستعمار، ليخلص إلى السمات المميِّزة لفكر الجنوب، بوصفه فكراً مناطقيَّاً يتجاوز ثنائيات التمركز وما تنتهي إليه من تضاد بين ما يوصف بأنه فكر عالمي وآخر محلي.

يرى رامون غرُسفوغل أن الفرق الأساسي بين خطابَي ما بعد الاستعمار ونقض الاستعمارية يكمن في جانبين، أولهما أن نقاد ما بعد الاستعمار يفكرون حول الجنوب وليس من الجنوب، والفرق الثاني أنهم يعتمدون على مرجعيات المعرفة التي تكوَّنت في الشمال وتتمركز حول مجتمعاته فقط[1]. وبقوله أنهم فكروا حول الجنوب وليس من الجنوب، يقصد أنهم استمروا ينظرون إلى الجنوب كمجال يمكن فهمه موضوعياً، أي يمكن معرفته من خارجه، ولم يفكِّروا فيه من موضع الانتماء إلى مجتمعاته وتاريخه وثقافته، كما تفعل الشعوب التي تعيش في الجنوب، وكما يفعل الأوروبي نفسه مع مجتمعه وتاريخه وثقافته إذ يفكِّر منها ومن موقع الانتماء إليها. أما وجه النقد الثاني الذي ساقه غرُسفوغل، وهو اقتصار خطاب ما بعد الاستعمار على المعارف الأوروبية، فيتصل بتبنِّيه معايير تقوم على نظرة متمركزة أوروبياً. ولذا يكتفي فكر ما بعد الاستعمار برفض تراتبية الشعوب دون أن يفضّ منطقها بأن يساوي بين معارف وخبرات وتواريخ الشعوب، وهو بهذا يحتفظ لما هو أوروبي بمكانةٍ عليا تعيد إنتاج منطق التمييز بين البشر.

إن هذين الفرقين يقودان إلى استنتاجٍ بالغ الأهمية، وهو أن الموقف غير الجذري لخطاب ما بعد الاستعمار من السيطرة الأوروبية الغربية، واعتماده على معرفةٍ ترى الجنوب من منظور الشمال، هو الذي يفسِّر لماذا هُضِم خطاب ما بعد الاستعمار في المعرفة الأكاديمية الغربية، وتوافقَ مع مناهج المؤسسات الأكاديمية الغربية الخاضعة لضوابط الليبرالية التي تتخلّى من السيطرة الخشنة وتتجه إلى سيطرةٍ ناعمة تتوافق مع انتقال الغرب من مرحلة الاستعمار المباشر إلى ممارسة التحكُّم عبر عولمة الثقافة ورأس المال.

---

1 للتوسع حول وجهة النظر هذه، انظر:
Grosfoguel, Ramón: ‘Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality’, *Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1-1, (2011).

من هنا يمكن النظر إلى فكر ما بعد الاستعمار بوصفه نقداً للحداثة من منظور جنوبي يتعاطف مع الأفق "التنويري" المزعوم لمشروعها، ولا يسعى لنقض الأساس العميق لمنطقها التراتُبي. وهذا يُماثل توجُّهات المشاريع النقدية الغربية التي تسعى إلى تجاوز أزمة الحداثة بالانتقال إلى "ما بعدها"، وبهذا تبقى أسيرةً لتصورات الحداثة حول الإنسان والمجتمع والتاريخ.

من الجانب المقابل، يختلف مشروع نقض الاستعمارية عن فكر ما بعد الاستعمار بأنه لا ينتقد الاستعمار في شكله السياسي–الإداري وإنما يستهدف نقد حالة "الاستعمارية" (coloniality) في ذاتها، التي هي مصدر جميع العلاقات الاستعمارية مهما تباينت أشكالها، والتي يُعتبر الاستعمار القائم على القوة العسكرية والسيطرة السياسية – الإدارية أحد أشكالها المتعدِّدة. والنتيجة، أن مفكِّري نقض الاستعمارية يرون أن الهيمنة تشكِّل حالة مستمرة تتحكَّم بعلاقة الأمم الغربية بالشعوب التي تسكن الجنوب. ومن هنا يقترح هؤلاء المفكرون نظرةً ناقدة للحداثة تنظر إلى الاستعمارية بوصفها الخبرة اللازمة والمكوِّنة لتجربة بناء أوروبا الحديثة، معتبرين أنه لا يمكن فهم الحداثة من دون معرفة الدور الذي تؤديه الأشكال المختلفة للاستعمارية في تشكيل الواقع الوعي الأوروبيَّين الحديثَين. ويعطون مكانة خاصة لاستعمارية القوة (co–loniality of power) واستعمارية المعرفة (coloniality of knowledge)، أي السيطرة باستخدام القوة ومساندة المعرفة لهذا الاستخدام. بخلاف مفكِّري ما بعد الاستعمار، يرى مفكِّرو نقض الاستعمارية أن مهاجمة المنطق الذي تعمل وفقاً له مصفوفات القوى الضابطة للسيطرة الغربية، يجب أن يكون المهمَّة الأساسية للنقد الجنوبي لمشروع الحداثة.

بما أن مشروع نقض الاستعمارية لا يجعل من لحظة الاستعمار السياسي والإداري لحظة متميزة في تاريخ العالم المعاصر، وإنما يراها واحدة من لحظات

متَّصلة لمشروعٍ بدأ باجتياح الإسبان لأمريكا واستمر حتى وقتنا الحالي، فهو يستهدف في الأساس نقد مركزية أوروبا في تاريخ العالم. وهذا يعني ألّا يقتصر العمل على نقد تجلّيات السيطرة في منتجات الحداثة من سياسة واقتصاد وعلوم وآداب وفنون، كما فعلت دراسات ما بعد الاستعمار، ويُفضّل استهداف التحرُّر من السرديات الحاملة لتصورات مفكّري غرب أوروبا عن تواريخهم، وكيف صاغوها في سردية جعلتها تاريخاً للعصر الحديث كله. ومن هنا يرى بعض مفكّري مشروع نقض الاستعمارية أن مهمَّتهم الأساسية تكمن في توضيح أن ما يسمّيه الأوربيون "التاريخ العالمي" ليس الّا مجموعة تواريخ محلية أوروبية، لا تختلف عن التواريخ المحلية للأمم الأخرى الّا من حيث وقائعها فقط، لا من حيث طبيعتها أو عالمية دلالتها. بمعنى أنه لا يوجد فرق بين أُمم أوروبا من حيث إنها "تصنع التاريخ"، وبقية الأُمم الموصوفة بأنها "بلا تاريخ" كما زعم هيجل في فلسفته التي تعدُّ عماد فلسفة التاريخ الأوروبية. لقد زعم هيغل أن "التاريخ الشامل" يبرهن على تفوُّق الشعب الآريَّ على شعوب العالم الأخرى، التي ليس لها إلّا أن تنقاد له[2].

بتوسيع نطاق وجهات النظر المستطلَعة حول الفرق بين تيار ما بعد الاستعمار وفكر نقض الاستعمارية، وتضمين آراء مفكّرين ينتمون إلى منطقةٍ أوسع في الجنوب العالمي؛ نحصل على طيفٍ فكري جديد يختلف عن آراء مفكّري أميركا الجنوبية، فبينما يرى البعض فرقاً كبيراً بين تيار ما بعد الاستعمار وفكر نقض الاستعمارية، يرى آخرون أنهما يكمّلان بعضهما. مثلاً، ترى المفكرة الروسية مدينة تلوستانوفا (Madina Tlostanova) أن الفرق الأساسي بينهما ينشأ عن أن ما بعد الاستعمار يمثل وضعاً ملزماً، وشرطاً وجودياً لا مناص منه بالنسبة لجميع الذين تعرَّضوا لتجربة الاستعمار، ومن هنا ترسم اختلافه عن نقض الاستعمار، فتقول:

2 Dussel, Enrique: Europe: Modernity and Eurocentrism, *Nepantla,* vol. 1. no.3, (2000) 465- 478. P. 468-469.

"بينما يشكِّل نقض الاستعمار خياراً (option) يتم تبنِّيه عن وعي كموقف سياسي وأخلاقي ومعرفي، وكنقطة ولوج للفاعلية، فإن لما بعد الاستعمار طبيعة أكثر موضوعية، إنه حالة جيوسياسية وجيوتاريخية لكثير من الناس المنتمين إلى المستعمرات السابقة. ويمثل موقف نقض الاستعمارية خطوة أكثر تقدُّماً، بما أنه يتضمَّن اختياراً واعياً بكيفية تفسير الواقع والتأثير عليه. إنه يبدأ من وضعٍ ما بعد استعماري معين، يقع ضمن مجال المستعمرات البريطانية والفرنسيةً ويركز على نقض الاستعمارية في أميركا الوسطى والجنوبية، وقد يذهب إلى ما وراء هذين الموضعين ليخترق التواريخ الاستعمارية غير التقليدية لأوروبا الوسطى والشرقية، والسلطنة العثمانية، أو روسيا"[3].

ترى تلوستانوفا أن المناهضة الجذرية للهيمنة في جميع أشكالها، سواء تلك التي تمارسها الدولة لوطنية أو المؤسسات الدولية والنظام العالمي، هي موضوع نقض الاستعمارية. وبالنسبة لها فإن كل آخرية (otherness) يُراد اصطناعها لتبرير التراتب وممارسة التمييز بين البشر تدخل في نطاق اشتغال نقض الاستعمارية، وتصبح مستهدفة من جانبها، بخلاف خطاب ما بعد الاستعمار الذي يستهدف تحرير أصوات الذين يعانون الهيمنة في مواجهة الصوت الطاغي للشمال أو الغرب، ولا يُمارس النقد إلَّا في فضاء عالمي متجانس يقوم على مساواة فكرية، وفق نموذج فكر التنوير الأوروبي. وتخلص إلى أن فكر ما بعد الاستعمار، محكوماً بهذه النظرة، يمحو خصوصية أوضاع الشعوب بتحويلهم إلى جزء مكمِّل لمشروع التحرُّر الأوروبي التنويري الذي يوظفهم في لوحة التنوع والاختلاف المطلوبة لصناعة صورة عالم متوافق، تحت عنوان تماثل القيم (الإنسانية) و(العالمية) الصادرة عن أوروبا.

إن نقض الاستعمارية لا يتوقَّف على التفاهم مع الشمال وتغيير مفاهيمه تجاه الجنوب، وإنما يتجه مباشرة لمقاومة السيطرة عبر أشكال تنظيمية تستهدف

3 Tlostanova, Madina: ‘The postcolonial condition. The decolonial option and the post-socialist intervention’, in Albrecht M. (ed.): *Postcolonialism Cross-Examined: Multidirectional Perspective on Imperial and Colonial Pasts and the Newcolonial Present*, (New York: Routledge, 2019). p. 165.

تعميق الوعي بضرورة ممارسة فعلٍ سياسي اجتماعي، وبتحليل الأبعاد السياسية والاجتماعية للسيطرة، مثل عدم المساواة في الحقوق والتنمية والصراع على المصادر الطبيعية وتزايُد الفقر، وليس فقط بالعمل الثقافي كما يفعل نقد ما بعد الاستعمار. ويظهر هذا عند المشتغلين بالمباحث الاجتماعية من مفكِّري نقض الاستعمارية، مثل رامون غروسفوغل وأرتورو إسكوبار وكاثرين ولش.

لقد أوضح ساتيش كومار أيضاً، وهو باحثٌ هندي مهتم بالأبعاد السياسية للنقد ما بعد الاستعماري، مدى الحاجة إلى ربط هذا التيار بالجوانب السياسية بما يتيح المساهمة في استكمال مهام التحرُّر من تأثيرات السيطرة الأوروبية المستمرة في حقبة ما بعد الاستعمار[4].

أما المفكرة الأميركية ذات الأصل الهندي جُرمندر بامبرا، فتقول إن فكر ما بعد الاستعمار، كما تمثله أعمال إدوارد سعيد وغاياتري سبيفاك وهومي بابا، رغم أنه بدأ بمخاطبة قضايا التحول الاجتماعي والاقتصادي إلا أنه مال أكثر للى الإنشغالات الثقافية. وبالمقابل، ترى أن نقد الحداثة/الاستعمارية (moder-nity/coloniality) كما تمثله أعمال آنيبال كيهانو وماريا لوغينوز وولتر منيولو، يرتبط بمدرسة النظام العالمي ونظرية التبعية، بما أن هؤلاء المفكِّرين يشدِّدون على ضرورة أن يُؤخذ في الاعتبار الترابط العالمي بين أوروبا ومستعمراتها لفهم نشأة العصر الحديث الحداثة[5].

تقول جُرمندر إن اختلاف الجغرافيا أيضاً، وليس فقط اختلاف المفاهيم، له تأثيره على الاتجاهيَن الفكريَّين، فقد نشأ نقد ما بعد الاستعمار من أعمال مفكِّري الشتات (diasporic scholars) الذين ينتمون إلى الشرق الأوسط وجنوب آسيا، وتطوَّر في سياق مخاطبة مناطق الشرق لمستعمِريها السابقين. أما مشروع

4 Kumar, M. S.: ‘From Decolonial to the Postcolonial: Trauma of an Unfinished Agenda’. *The Calcutta Journal of Political Studies*, (2017) 1-19.

5 Bambra, Gurminder K.: Postcolonial and Decolonial Reconstructions, *Connected Sociologies*, (2014), 117-140. .
http://dx.doi.org/10.5040/9781472544377.ch-006.

نقض الاستعمارية فقد نتج عن جهود مفكري شتات ينتمون إلى أميركا الجنوبية ويخاطبون أيضاً الأوروبيين الذين هيمنوا على بلادهم[6]. وهذا يعني عند جُرمندر اختلاف اللحظات المرجعية في التاريخ الحديث التي يُحيل إليها كل خطاب، فبينما يردّنا خطاب ما بعد الاستعمار إلى القرن التاسع عشر، أي إلى الحداثة الناضجة، فإن خطاب نقض الاستعمارية يحيلنا إلى نهاية القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر، أي إلى الحداثة المبكِّرة. وحسب رأيها، تكمن مساهمة الخطابين في أنهما أوضحا أن النظر إلى العصر الحديث والحداثة بوصفهما نتاج حركة تاريخ داخلي لأُمم أوروبا، ليست صحيحة بقدر ما أنهما كانتا نتاجاً لامبراطوريات قائمة على استغلال الشعوب غير الأوروبية. وتضيف جُرمندر، أن خطاب الاستعمارية يبدأ من السيطرة الاقتصادية والاجتماعية وينتهي إلى أن يسكن بُنى المعرفة، ولذا لا بُدَّ للتحرُّر من أن يبدأ بتنقية العقل من المعرفة التي تعتِّم على الترابط بين بُنى الحداثة والعقلانية والاستعمار[7].

من المقارنة السابقة تخلص جُرمندر إلى أن خطاب ما بعد الاستعمار وخطاب نقض الاستعمارية يشتركان في أنهما تطوُّر نقيض لسياسات إنتاج المعرفة في النظام العالمي الذي صاغته الإمبراطوريات الأوروبية. وهي تستطلع ما يقرِّب بين الخطابين ولا تركِّز على الفروق بينهما، لأنها ترصد معالم السياق التاريخي العام والانشغالات السياسية والاجتماعية المشتركة التي وسمت الصيغ المعاصرة لفكر الجنوب عموماً.

بالنسبة لمفكِّري ما بعد الاستعمار، بدت السردية الأوروبية لنشأة الحداثة وكأنها لا تحتاج إلّا لشيء من التطهير يخلِّصها من أفكار الاستعلاء والسيطرة، ولهذا يكتفون بإدارة جدال ثقافي حول مفهوم الحداثة دون مساس بمنطق السردية التاريخية التي تدعي أن تقدُّم أوروبا سبق غزوها للعالم، والسبب أن

6 Bhambra, Gurminder K.: Postcolonial and Decolonial dialogues, P*ostcolonial Studies*, vol. 17, no. 2, (2014), 115–121. P. 115.

7 المرجع السابق، ص 117.

مفكري ما بعد الاستعمار ينطلقون من لحظة غزو الأوروبيين للشرق، خاصة الهند ومصر وشمال إفريقيا، وهي لحظة متأخِّرة تتركَّز في القرن الثامن عشر. لذا، فإن الحداثة التي بدأت في القرن السادس عشر تبدو لهم سابقة لظهور الاستعمار الأوروبي، الذي يظهر كحالة طارئة اعترضت مسيرة الحداثة. ومن هنا يبدو لهم مفكِّرو التنوير الأوروبي، الذين نشطوا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، يفكِّرون من خارج التاريخ والتقاليد الاستعمارية بوصفهم جزءاً من تقليد فكري يندرج ضمن "مشروع التحرُّر الإنساني الشامل". وفي الحقيقة كان معظم مفكِّري التنوير يسلمون بأن الشعوب الأخرى أقل مكانة من الأوروبيين، وأنها لا تملك تصوُّراً عن الحرية، ولهذا، فإنها إذا مُنحت شيئاً من الحرية لن تعرف كيف تستخدمها.

بما أن فكر ما بعد الاستعمار لا يرى أن الحداثة مشروع هيمنةٍ بطبيعتها؛ ويستثني مكِّوناً أساسياً لفكر السيطرة، هو تراث التنوير، فهو لا يستهدف نقد التمييز الأوروبي في أساسه الجذري، من حيث هو شامل لجميع البشر. إنه ينتقده كممارسة محدودة النطاق، مقيَّدة مكانياً وزمانياً، وليست ذات أساس فكري، متعامياً عمَّا طبعَ الحداثة بأنها مشروع يلتحم فيه التطوير بالتدمير، أي أن له وجهين متلازمين بالضرورة، حيث اعتمد تحديث أوروبا على غزوها للعالم ككل.

على هذا، يرى مفكِّرو ما بعد الاستعمار أن التحرُّر ممكنٌ بالاستناد إلى التركة التنويرية لفكر الحداثة، وأنه من الممكن لنقدٍ يسعى لفك ارتباط الخطاب بممارسات القوة أن يكون أساساً لمشروع خلاصٍ يقوم على صيغ حداثية غير متمركزة أوروبياً: حداثة بديلة، أو حداثات متعدِّدة، أو حداثة مفتوحة ... إلخ. ومن هذا الجانب، يلتقي خطاب ما بعد الاستعمار بخطاب ما بعد الحداثة وغيره من توجُّهات إحياء المشروع الحداثي، كما عند هابرماس أو إيزنستات، التي تتجاهل أن الاستعمار كان شرطاً لتقدُّم أوروبا وتفوُّقها الحضاري.

من جانبٍ آخر، لأن مفكِّري ما بعد الاستعمار يسلِّمون بأن صعود أوروبا مصدره فعالية داخلية قادتها لاستعادة تراث الإغريق، فأنتجت ثوراتها العلمية والصناعية والاجتماعية، فإن مَهمَّتهم تركزت في نقد علاقة المعرفة بالقوة، ولم يدركوا أن تلك العلاقة تأسَّست على تقاليد عريقة لدى حضارات البحر الأبيض المتوسِّط ترى غزو المتحضرين لغيرهم قانوناً عاماً، وبالتالي لم يتوصَّل مفكرو ما بعد الاستعمار إلى أن تفكيك هذا التصوُّر يتطلَّب إبطال هذه الطريقة في فهم وتفسير صعود الحضارات وانتشارها. ومن هنا أيضاً لم يهتم مفكرو ما بعد الاستعمار كثيراً لحقيقة أن السيطرة الغربية قامت على صورة زائفة اصطنعتها أُمم أوروبا لنفسها كحاملة للحضارة والحداثة لكي تبرِّر غزو "غير المتحضرين"، أو "المتأخرين"، أو "التقليديين" ... إلخ. بمعنى أوضح، يقف خطاب ما بعد الاستعمار عند نقد النظرة التي صاغها المستعمِر للذين يريد إخضاعهم، وكيف ردَّ عليه المستعمَرون، أمَّا المنطق الذي تأسس عليه منح المستعمِرين حقّ السيطرة على غيرهم، فهذا ما لا يبحثه خطاب ما بعد الاستعمار، رغم أنه كان خطوة مُهمَّة في هذا الطريق.

أمَّا فكر نقض الاستعمارية فيتميَّز عن خطاب مابعد الاستعمار بأنه لا يشتغل على خطابٍ يُراد تفكيكه، وإنما يعمل لبناء معرفة خالية من المكِّون الاستعماري، هذا على الأقل من حيث التطلُّع وطموح منظِّريه إن لم يكن من حيث تحقُّقه الفعلي. وتكمن المشكلة الأساسية في أنه لا يُفكك منطق الرواية السائدة حول مركزية تاريخ أوروبا، والمستندة إلى فكرة التحولات الداخلية، ويكتفي في نقده للخطاب التاريخي الغربي بالتشديد على أن الحداثة والاستعمارية تبدآن بغزو أميركا.

رغم هذا الفرق بين فكر ما بعد الاستعمار وفكر نقض الاستعمارية لقيَ الاثنان مصيراً واحداً في الثقافة الغربية المعاصرة، فقد أُدرِجا ضمن الجهود

النقدية التي تُبذل في الشمال لتجاوُز أزمة الفكر المستند إلى المنظور المتمركز أوروبياً. لقد أصبح فكر ما بعد الاستعمار جزءاً من متطلَّبات دراسة الأوضاع المعرفية في الغرب نفسه، واليوم يُستعاض عن دراسة تأثيرات الخطاب الاستعماري على شعوب المستعمرات بدراسة أثره على المهاجرين إلى أوروبا من تلك المستعمرات، والأجيال الأوروبية التي تنتمي في أصولها البعيدة إلى شعوب عاشت تجربة استعمارية، لفهم الوعي والثقافات التي يصدر عنها فكرهم وتصوُّرهم لذاتهم كمواطنين غربيين. بمعنى آخر، صار نقد الاستعمار جزءاً من آليات الإدماج في الثقافة الغربية، وإلحاق ذوي الثقافات الجنوبية بالمركز الغربي وإضفاء التجانس على ثقافته، بدلاً من فتحه على اختلاف الثقافات ومصادر المعرفة[8].

لقد بدأ هضم فكر ما بعد الاستعمارية أيضاً بإدراجه في نظام المعرفة الغربية، وبهجرة عدد من مفكريه الأساسيين إلى الولايات المتَّحدة. وفي الوقت الحالي تتزايد الساعات المخصَّصة له في مقررات أقسام الدراسات الثقافية واللغات والأدب والتاريخ والفلسفة، ويكثر تخصيص المقاعد له في الجامعات الأميركية والأوروبية، ويحظى مفكِّروه بمزيد من فرص التدريس التي تضمن لهم امتيازات كبيرة على رفاقهم الذين يعملون في أوطانهم، سواء في أميركا الجنوبية أو في إفريقيا. وتُصطنع الفرص البحثية والأقسام والكراسي تحت مسمَّيات مختلفة، قد لا تستخدم لفظ نقض الاستعمارية ذاته لأنه نتاج تفكير لاتيني، وتُصاغ له مسمَّيات وثيقة الصلة بقاموس نقض

8 يظهر هذا في استعاضة محرِّري بعض الكتب ومنظِّمي المؤتمرات التي تتناول فكر ما بعد الاستعمار في الغرب بباحثين يجيبون على الأسئلة التي يطرحها العالم المعاصر على الفضاءات الأوروبية المستَتبعة بدلاً عن دراسة فضاءات الجنوب التي تأسَّست عليها الامبراطوريات الأوروبية. انظر مثلاً رأي محرِّرة الكتاب التالي:

Albrecht, Monika (ed.): *Postcolonialism Cross-Examined: Multidirectional Perspectives on Imperial and Colonial Pasts and the Neocolonial Present*, (London and New York: Routledge, 2020). p. 181.

الاستعمارية، مثل "إبستمولوجيات الجنوب" (epistemologies of the south) أو "العوالم المتعددة" (pluriversality)، أو غيرها من برامج دراسية أو مراكز أبحاث يتولى إدارتها مفكِرون جنوبيون صعد نجمهم اليوم في أكاديميات الغرب التي تحولت في ظل سيطرة الليبرالية الجديدة ونكوص الدول الغربية من دعم التعليم إلى شبه شركات، لتصون قدرتها على الكسب وجذب الطلاب وتستقطب مال الداعمين للأبحاث، ولأن هذا لا يتحقق من دون قدرة على المنافسة، فهي تتجه إلى ابتكار مواد دراسية وحقول بحثية جديدة، تشكِّل الإمكانيات الكامنة في فكر نقض الاستعمارية مصدراً لها.

إن العرض السابق، الذي أظهر الاختلاف الواضح بين تيَّاري ما بعد الاستعمار ونقض الاستعمارية، وفي الوقت نفسه قابليتهما للهضم والاستيعاب في نظام المعرفة الغربية من دون إحداث نقلة كبيرة فيه تنقض منطقه، يمكن أخذها كمؤشِّر على خاصِّيته التوافقية مع الفكر الغربي لأنهما يستندان إلى مصادر المعرفة الغربية وتصوُّراتها عن العالم، رغم النقد الذي يمارسه مفكِّرو نقض الاستعمارية لما يتلقَّونه عن تلك المعرفة والذي يبلغ حد قلب المفاهيم والانتقال إلى طرفها النقيض.

إن هذا المصير الذي تواجهه تيارات فكر الجنوب يطرح السؤال التالي: هل أتاح فكر نقض الاستعمارية حلولاً، أو اقتراحات مقبولة للمشكلات الناتجة عن السيطرة الغربية؟ والشيء الذي لا شكّ فيه أنه كشف عن وجهَين مُهمَّين للحل، هما: ضرورة التخلُّص من السيطرة العقلية ونقض وهم عالمية المعرفة الغربية. وبهذا فتح أُفقاً واسعاً للتحرُّر من السيطرة كان مُهملاً من قبل. ولكن لا شك أن المخرج الذي اقترحه هذا الفكر ما زال عصياً عليه، لأنه يستند إلى المعرفة الغربية بكونه يُنتج مفاهيمَ مضادة للمفاهيم الغربية والحداثية، وبهذا تكون محدَّداً بها. ولهذا لم يُنتج فكراً يتصل بخبرات وثقافات شعوب الجنوب،

وهذا ما يستثير محاولات إنتاج نسخة تركيبية تجمع إيجابيات فكر ما بعد الاستعمار ونقض الاستعمارية، وفي الوقت نفسه تتجاوز نقطة ضعفهما هذه.

مقترحاً حلاً للمواجهة بين الشمال والجنوب يتقدَّم للأمام بطريقة منهجية، رأى دوسل أن تواصُلاً بين مفكري الجنوب، يدشِّن ما سمَّاه "حوار الجنوب–الجنوب"، يمكنه أن يقرِّب بين وجهات النظر حول الموضوعات المطروحة والمقاربات المستخدمة لمناقشتها. ويقول، إن تركيز مفكِّري الجنوب على محاورة فكر الشمال هو سبب عدم تطوُّر قدرات مفكِّري الجنوب على التصدِّي لمشكلات مجتمعاتهم، وهذا بدوره يدعم تفاوت القوة بين الفكرَين، ويرجِّح كفة فكر الشمال ويزوِّده بمزيد من السطوة على مفكِّري الجنوب. ومن هنا يرى دوسل ضرورة البدء بحوار بين مفكِّري الجنوب بهدف تطوير فهمهم لواقعهم ومعرفة أولويات مجتمعاتهم، ويسمِّيه "حوار الجنوب – الجنوب"، ويقترح أن يعقب هذا الحوار الجنوبي الخالص الحوار بين الجنوب والشمال[9].

إن دوسل يقترح الحلّ دون أن يطرح السؤال الجوهري: لماذا يتوجَّه مفكِّرو الجنوب، دائماً، لمحاورة الشمال رغم نقدهم لطريقة تفكيره التي أنتجت الأوضاع الكارثية للعالم الحديث والمعاصر؟ بمعنى آخر: ما الذي يمنح فكر الشمال سلطةً على فكر الجنوب رغم اليقين الواضح بانسداد أفقه وعدم قدرته على الخروج من وضعية السيطرة، الملازمة له منذ بدايته؟ لا شك أن الإجابة توجد في منطقةٍ يرتبط فيها فكر الجنوب بالشمال ويعجز عن مفارقته، وليس ثمة منطقة أكثر عمقاً من الموضوع الأساسي الذي تدور حوله أفكار الطرفين، وهو مفهوم الإنسان.

---

9 انظر:

Dussel, Enrique: ‘Agenda for a South-South Philosophical Dialogue’, Human Architecture: *Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol. 11: no. 1, (2013), 3-18. http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol11/iss1/3

لقد لاحظنا في كل الفصول السابقة أن مفكري الجنوب، باختلاف توجهاتهم الفكرية، كانوا ينتقدون الاعتقاد السائد في فكر الشمال بأن الأوروبي يمثل الإنسان النموذجي، ولكنهم جميعاً كانوا يسلِّمون بأنه يُمكن تطوير نظرة للإنسان تضفي تعدُّدية على المفهوم الأوروبي دون أن تفضَّ الأُسس العميقة التي قام عليها ذلك التصوُّر المتمركز حول الإنسان الأوروبي وحده. لقد لاحظنا رغبة فتح الإنسانوية على التعدُّد لدى فرانتز فانون وإدوارد سعيد وسلفيا ونتر، فجميعهم كانوا يرون أن من الممكن إنتاج تصوُّر جديد للإنسان يقود إلى التحرُّر من السيطرة الغربية. إن المشكلة تكمن هنا، حيث يرغب مفكِّرو الجنوب في الانطلاق من ذات الأرضية التي تقوم على تصوُّر "إنسانٍ عالمي" يوجد خارج التاريخ، معتقدين أن هذا التصوُّر لم يُصطنع ليوافق مشروع السيطرة الأوروبية. وحتى الذي رأوا ذلك، مثل مفكِّري نقض الاستعمارية، لم يكن بوسعهم نقده بطريقة جذرية لأن تراثهم المعرفي الذي ينطلقون منه هو التراث الغربي نفسه.

إن الاقتراح الذي قدَّمه دوسل بإعطاء الأولوية لحوار الجنوب–الجنوب، لن يحقِّق نجاحاً إلا إذا تأسَّس على يقينٍ عميق بتبايُن الشروط والأوضاع المحلية التي يقوم عليها الفكر الذي يستهدف فهم الواقع، وهذا يعني الاعتراف، منذ البداية، بأن تصورنا للإنسان من حيث طبيعته واحتياجاته إنما يتأسَّس على فكر مناطقي، بما أن الذي يعرف الإنسان هو الإنسان نفسه، ولا وجود لإنسان خارج خبرة وثقافة وتاريخ مجتمعه. وليس مصطلح "الفكر المناطقي" هو الوحيد الذي يعبِّر عن هذه الطبيعة المخصوصة للفكر، ويمكن لأي مصطلح آخر أن يحمل ذات المضمون شرط أن يشير إلى أن الفكر يدرك تقيده بالشروط الي أُنتِج فيها، أي أنه يعي تاريخيته ولا يدعي علواً على الشرط الإنساني والمجمعي الذي يعيش فيه منتجيه.

تقودنا هذه النتيجة إلى النقطة الأساسية حول جدوى دراسة التاريخ في فض وهم عالمية الفكر الأوروبي، واستعلائه على فكر الشعوب الأخرى،

الموصوف لدى المفكرين الأوروبيين على الدوام بأنه "فكر محلي" محدود الأفق، ينقصه طابع الشمول والكلية، الذي يعبر عمّا هو إنساني.

إن صفة الشمول تنطبق على الفكر الذي يتصف بطابع تجريدي، دون أن يلغي ذلك حقيقة أن الجهد الذي ينتجه يستند إلى تراكم معارف محلية، أي أنه مقيد بخبرة وثقافة الجماعة التي تنتجه، وانشغالها بفهم واقعها. ولهذا فإن جميع اللغات البشرية، التي كل منها نتاج واقع محلي خاص بجماعة معينة، يمكن أن تترجَم إلى بعضها، وبالتالي فهي تعبِّر عما هو إنساني ومشترك بين البشر. ولا وجود للغة معينة "عالمية" بطبيعتها، وفي كل فترة تاريخية تصعد لغة ما لتكون لغة تواصلية بين البشر، بحسب الظروف العالمية، الاقتصادية أو العسكري أو السياسية. وكذلك يمكن للأفكار الفلسفية، خاصة ذات الطابع الميتافيزيائي، أن تعبِّر عمَّا هو إنساني مشترك، ومن هنا كانت مذاهب فهم الوجود والأديان قابلة للتبني لدى معظم البشر رغم ارتباطها بثقافات معينة. وتدخل في ذلك المعارف العلمية ذات الطابع العقلي الخالص، مثل الرياضيات، فرغم أنها تعبِّر عن الحقائق بطرق متعدِّدة إلّا أنها تتميز بصلاحيتها للمجتمعات المختلفة.

إما المعرفة التي لا يمكن منحها صلاحية عالمية فهي المعرفة التاريخية، بحكم أن موضوعها هو حركة المجتمعات، وهي الحركة التي يتأسَّس عليها الطابع المحلي لما يصدر عن المجتمع المعين، بما في ذلك المعرفة والفكر اللذان ينتجهما. فلا يمكن للمعرفة التاريخية أن تعكس عالمية الفكر لدى مجتمع معين بينما هي تكشف شرط محليَّة ذلك الفكر. وعلى هذا الأساس، فإن محاولة تعميم تجربة التاريخية للحداثة الأوروبية على جميع مجتمعات العالم تتصف بطابع غير عقلاني، بما أنها تتضمن تناقضاً صريحاً. والسعي لجعل المسيرة التاريخية لأوروبا، وخبراتها الناتجة عنها من نهضة وإصلاح وتنوير وحداثة، وغير ذلك من تحولات يقال أن على شعوب العالم أن تمر بها، يقوم بالضرورة على قسرٍ للإنسانية، وبالتالي قسر لما هو مشترك بين البشر، وعالمي حقاً. إن

تعميم معالم تجربة التحديث لدى المجتمعات الأوروبية، عبر تحويلها إلى مرحلة تخصّ "تاريخاً عالمياً" وخبرة ذات طابع كوني تُحدِّدها سمات الفردانية والعقلانية والحرية الشخصية، وخصائص مجتمعية مثل التصنيع والاستهلاك واقتصاد السوق؛ إنما تصدر عن تحيز مسبق لتاريخ يخصّ جزءاً صغيراً من العالم[10].

الخلاصة، أنه لا وجود لتضاد بين ما هو عالمي ومحلي في خبرة المجتمعات، وليس في تجارب بعضها ما يعلو على ما لدى المجتمعات الأخرى. إن حركة المجتمعات، ومسيرة تطورها أو تدهورها، تتصف دائماً بالمحلية، ولا تكون عالمية إلّا عندما تختار مجتمعات أخرى من خبرات هذه المجتمعات ما يناسب شروطها المحلية، وهنا فإن ما هو عالمي، بمعنى ما هو مشترك، يتقيَّد بمنظور محلي أيضاً، لأنه يتحدَّد بحاجات وشروط المجتمع الذي يقرِّر أن يتلقَّى من غيره.

إن ما يميل إليه الفكر الغربي من اصطناع تضاد بين العالمي والمحلي، أو الكوني والمحلي، إنما يستهدف اصطناع تراتُب بين البشر يخدم التمييز بينهم، لإعطاء الإنسان الأوروبي مكانةً عليا على البشر، والطبيعة أيضاً، بزعم أنه الكائن الوحيد الذي يتَّصف فكره بطابع كوني يخول له أن يتحكَّم بالعالم كله. إن فضّ هذا التضاد يحقِّقه توسيط مفهوم (المنظور)، الصادر دائماً عن (موقع) خاص بالمجتمع الذي يُنتَج الفكر المعين داخله، وعن الإنسان الذي يحيا ضمن الشروط التي يعيشها هذا المجتمع مرتبطاً بمجتمعات مجاورة، وأخرى تتصل به من جهة خبراتها التاريخية وثقافاتها، وشروط وجودها وانشغالاتها. وبالتالي، فكل فكر إنما هو مناطقي بالضرورة، تقوم مناطقيته على تناسج شروط وجود المجتمعات البشرية. وضمن هذا التصور، لا وجود لما يدَّعيه الفكر الأوروبي من "إنغلاق" أو "إنكفاء على الذات" فيما يوصف بأنه محلي، فهذا التصور هو نتاج خالص لمنطق التضاد، ووهم "كونية" الفكر الأوروبي.

10 إن إعطاء فترة الحداثة الأوروبية مكانة عالمية تضعها في تضاد مع (التقليدية)، لا يختلف عن أن يسعى المسلمون، على سبيل المثال، لفهم تواريخ كل الأديان على أساس التضاد الذي يقيمه تاريخهم بين مرحلتي الجاهلية والإسلام. وهذا ما لا يجيزه الأوروبيون، بينما هم يفعلون ذلك.

خاتمة

توصَّلت الفصول السابقة إلى أن مفكِّري الجنوب انشغلوا بقضيتين: الأولى هي فهم الأوضاع الملموسة لشعوبهم ومشكلاتها التي نشأت عن الحاقها قسراً بالنظام العالمي الذي يتحكَّم به الغرب، والثانية هي نقد الأدوات العقلية والتصوُّرات التي فُهِمت بها أوضاع العالم الحديث، والتي أُخِذت عن المعرفة الغربية التي فُرضت على شعوب الجنوب عبر الغزو الاستعماري، الذي تحول إلى سيطرة عقلية بتصوير الفكر الأوروبي فكراً علمياً عالمياً. الخلاصة التي توصَّل إليها هذا الكتاب، هي أن أطر التفكير الغربي ما زالت تهيمن على مفكِّري الجنوب رغم سعيهم للانفكاك عنها، وأن مصدر ذلك هو أنهم لم يمارسوا نقداً جذرياً لتلك الأطر يفضُّ سلطتها اللاشعورية التي تتحكم بعقولهم، والتي تتركز في طريقة فهمم لتاريخ العصر الحديث والحداثة.

في هذا الجانب، الخاص بنقد التصور التاريخي لنشأة وتطور العصر الحديث، أوضحت فصول الكتاب أن سلطة المعرفة الغربية الحديثة تصدر عن اعتقاد بأن الأوروبيين كانوا على مرّ التاريخ يقودون التقدم وينتجون المعارف عالمية التأثير، وأن بقية البشر كانوا ينتجون معارف محليَّة الأثر. أي أن حضارات الآخرين كانت ذات طابع عرَضي، بينما كانت حضارة الأوروبيين عالمية وقادرة دائماً على الانبعاث من ذاتها وتجديد دورة حياتها دون حاجة للاتصال بشعوب العالم الأخرى، والأخذ من معارفها ونتاجات

حضاراتها. وما يمنح الأوروبيين يقيناً راسخاً بأن أُممهم تملك حقّ التحكُّم بالعالم هو هذا التصوُّر للتاريخ، الذي لم يتم تحدِّيه من جانب مفكِّري الجنوب. إنه وهم اكتفاء أوروبا بذاتها وصدور تطوُّرها عن حركة تاريخها الداخلي الخالص، الذي يقود تاريخ العالم ويوجِّهه. ومن هنا كُتب تاريخ أوروبا الحديث على أنه يمثل لحظة قطيعة تامة مع التاريخ البشري، وُصفت بأنها حدثٌ خارق ترتَّب عليه ظهور العصر الحديث وبروز الحداثة. وبينما توصف الحداثة عند المفكرين الغربيين بطريقة بالغة التجريد تربطها بتاريخ الأفكار، وأحياناً بتحولات المجتمع والقيم (ظهور السوق، والصناعة، والعقلانية، والفردانية)، فإن التحليل الدقيق للصيغ الملموسة للخطاب التاريخي الذي يتناول نشأة أوروبا الحديثة، أو بزوغ الحداثة، لا يوضِّح وجود أحداث حاسمة أو تحولات فاصلة تُثبت أن قطيعةً مع تاريخ العالم قد حدثت في التاريخ الأوروبي.

رغم النقد العميق للفكر الغربي الذي قدَّمه فكر الجنوب، ممثلاً في تيارات ما بعد الاستعمار ودراسات التابع ونقض الاستعمارية، فقد توقَّفت جهودها عند محاولة التخلُّص من المركزية الأوروبية على مستوى المفاهيم وإنتاج خطابٍ نظري مضاد، دون أن تتحدَّى تلك المركزية في المجال المعرفي الذي يشكِّل معقلها الذي تتحصّن فيه وهو فهم حركة المجتمعات، أي مجال التاريخ. وهذه المهمَّة، أعنى فضّ سيطرة المعرفة الغربية في صيغتها النظرية وتجلِّياتها الملموسة، لن تتحقَّق فعلياً إلّا بفضِّ أساطير التاريخ الأوروبي الذي صِيغ في صورة تاريخ يُدرِج ما يسمَّى (الحداثة) ضمن تاريخ عالمي متمركز أوروبياً.

إن مطلب فضّ المعرفة التاريخية الغربية الذي يقودنا إليه هذا الكتاب يؤدِّي إلى مطلبٍ ضروري آخر، هو فهم العالم ككل بوصفه غير متمركز. لقد انعكست تقاليد المركزية على فكر الجنوب بطريقة غير مُعلنة، رغم أن مفكِّريه يؤكدون باستمرار على ضرورة تجاوزها، ويتمثل حضور تقاليد المركزية

في النظر إلى الجنوب على أنه يشكِّل كُلّاً واحداً يمكن أن يوضع في مقابل الشمال. وحتى إن كان ممكناً تصوُّر الجنوب ككُلِّية متجانسة من حيث الفكر، على أساس أن فكر الشمال يتميز بالأحادية بينما يتميز فكر الجنوب بالتعددية، أو على أساس تضاد المركز والأطراف المضمَر في فكرة "الجنوب العالمي"، فإن وضعية التضاد بين الشمال والجنوب لن تقدم للعالم سوى إعادة إنتاج المواجهة بين البشر، التي كانت تقوم على ثنائيات ضدية مثل: مجتمعات الدين مقابل الوثنية، والحضارة مقابل البربرية، والتقدم مقابل التخلف، والحداثة مقابل التقليدية. وهي ثنائيات يغذيها منطق التمييز بين الشعوب الذي وظَّفه الشمال لاصطناع تراتبٍ يبرِّر سيطرته على الجنوب.

إن التصور المطلوب إحلاله محل تصور العالم بوصفه فضاءات متمركزة حول نفسها، ومجتمعات تخوض مواجهات ضد بعضها ككتل متجانسة دينياً أو عرقياً أو حضارياً أو تاريخياً، هو النظر إلى العالم كساحات مأهولة ببشر لهم حق أن يتصوروا أنفسهم ويفهموا مشكلاتهم من واقع خبرتهم التاريخية والأدوات العقلية التي يستخلصونها من معارفهم وثقافاتهم في تفاعلها مع هذه الشروط العامة. وهذا تصوُّر للعالم يمنح كل منطقة مكانة مساوية للمناطق الأخرى انطلاقاً من حق الجماعة التي تشغلها في أن تدير شأنها الخاص وحدَّد كيفية تفاعلها مع بقية المناطق، فلا وجود للعالم إلّا كمناطق مترابطة ومجتمعات متعايشة وثقافات متفاعلة، كل من موقع استقلاليته، وليس تاريخ العالم إلّا مجموعة تواريخ محلية مترابطة ومتناسجة، مرئية عبر مناظير مناطقية. وبالتالي، فالحضارات ذات تكوينات متباينة يمكن رد تماثلاتها إلى تطورها ضمن أنماط مختلفة، يكشف كل نمط عن تجانس خصائص حضاراته فيما بينها، وفي الوقت نفسه يؤكد إنفرادها بما يميزها عن الحضارات المنتمية إلى نمط آخر.

انطلاقاً من هذه النتيجة، يمكن ممارسة نقد جذري للفكر الغربي، أو فكر الشمال، بوصفه فكراً يمكن من خلف تجانسه الظاهري قراءة تأثيرات الأوضاع التي عاشتها مجتمعات منتجيه وتبايُنات ثقافاتهم وتنوُّع تواريخهم المحلية. وبهذا الأساس الذي يقلل من وهم عالمية المعرفة الغربية ويفض استعماريتها، فإنها تأخذ حجمها الطبيعي، بوصفها واحدة من مساهمات شعوب العالم وحضاراته الكثيرة. وبالقدر نفسه يمكن لشعوب الجنوب أن ترى معارفها كنتاجات عقلية تكتسب قيمتها من جدواها لمجتمعاتها في المقام الأول، ثم من قدرتها على المساهمة في إغناء معارف وخبرات الشعوب الأخرى، فلا تضع نفسها في مقابل الشمال أو تتمركز حول نفسها.

في هذا المنظور المناطقي الواسع، حيث تتساوى وضعيات البشر، يُفهم العالم المعاصر وتاريخ العصر الحديث على قاعدة أن البشر يتفاعلون مع بعضهم بناءً على تساويهم في حقِّ العيش الكريم وحفظ حدود التفاعل مع غيرهم، وصون ضرورة التعايش مع مجتمعات الجوار والمجتمعات البعيدة، والأخذ عن حضارتها والتثاقف معها بطرقٍ طوعية.

هذه الخلاصة تقود إلى الإجابة عن السؤال الأساسي الذي تصدَّى له هذا الكتاب، وهو: كيف يمكن لمجتمعات الجنوب أن تنتج معرفة بنفسها حُرة من ضغوط الرد على الأطروحات الفكرية ومناقضة المعرفة الغربية، المتمركزة حول أوضاع الأمم الأوروبية وخبراتها التاريخية ومصادرها المعرفية؟ والإجابة الأوَّلية التي يمكن تركيبها من النتائج السابقة، والتي تحتاج مزيداً من البحوث لاستجلاء تفاصيلها، هي: إن المعرفة التي تنتجها مجتمعات الجنوب يجب أن تتخطى الاعتقاد بإمكانية إنتاج "معارف جنوبية" متجانسة، لأن طابع التجانس الذي يسودها حالياً يصدر عن اصطفاف مفكّري الجنوب في مواجهة الفكر الغربي، الذي خلق حالة المواجهة بين الشمال والجنوب. وبدلاً من وضعية

المواجهة والاصطفاف المضاد، يُفضَّل الانتقال إلى تصوُّر مناطقي للمعرفة يفضّ وهم التعارُض القائم بين الشمال والجنوب، الصادر عن تركة السردية التحرُّرية العالمية، التي تحافظ على استمرارها ويُعاد إنتاجها نتيجة استمرار السيطرة الغربية على العالم.

إن مجتمعات الجنوب متنوّعة التواريخ إلى حدٍّ أن بعضها يشارك الشمال تقاليد غزو المناطق البعيدة، وتلقت منه أوروبا الغربية خبراته هذه في العصور الوسطى وطوَّرتها حتى بلغت مداها في العصر الحديث، كما لدى شعوب جنوب أوروبا، وشعوب شرق وجنوب البحر الأبيض المتوسِّط. وبعض أُمم الجنوب توسُّعت في بلاد الجنوب الأخرى في العصر الحديث، كما فعلت تركيا في آسيا وإفريقيا، وكما فعلت اليابان في الصين، وكلتيهما شاركتا في الحربين الأوروبيَّتين الكبيرتين الأولى والثانية، اللتين تسمَّيان "الحربين العالميتين". ولذا لا يجدي توحيدها تحت مسمى "الجنوب العالمي".

إن المحكّ في فهم أوضاع العالم الحديث والمعاصر هو الفحص النقدي للرواية الأوروبية حول نشأة العصر الحديث والحداثة، فإثبات صدورهما عن تفاعلٍ أوروبي مع الحضارات الأخرى، سيوضح أن ممارسات الهيمنة ليست نتاج تاريخ أوروبا الداخلي، فالحضارات حين ترث غيرها تأخذ بما هو إيجابي وما هو سلبي، ولا تفصل بينهما. فإن كانت أوروبا لم تبتكر حضارتها من ميراث الإغريق، وطورتها من ميراث حضارت شرق وجنوب المتوسّط التي كانت مزامنة للحظة نهضة أوروبا، فإن تقاليد الغزو والهيمنة الغربية الحديثة ستكون مدينة إلى المواريث الحضارية لتلك المناطق التي تعدُّ اليوم جزءاً من الجنوب العالمي. وهكذا، فإن تفكيك وهم مركزية وتجانس الشمال يقود تلقائياً إلى تفكيك وهم تجانس الجنوب ويوجِّه عجلة النقد نحو نقد النُظم الحضارية، لا نقد الحداثة وحدها.

هكذا نعود مرة ثانية إلى ما خلصنا إليه حول نقد فكر الجنوب، وهو أن نقد فكر الشمال من أرضية التاريخ، وليس من مجال الدراسات الثقافية والعلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى، هو الذي سيكشف الأرض المقدَّسة التي يستمدُّ منها خطاب المركزية الأوروبية وخطاب الحداثة سلطتيهما، ويفرضان على فكر الجنوب اتخاذ موقف مضاد منهما، ليبقى مقيداً بهما حتى في سعيه للانعتاق منهما. إن المطلب الأكثر إلحاحاً اليوم هو فضُّ منطق التمركُز في جوهره، لا نقد المركزية الأوروبية التي هي نتاج عمل هذا المنطق. فمنطق التنازُع على المركزية هو الذي غلبَ على الشمال منذ آلاف السنين، ومنذ الإغريق الذين وَصفوا الشعوب الأخرى بأنها "بربرية" ونظروا إلى أنفسهم بأنهم يمثلون "الإنسان" الحقيقي، واستبعدوا بقية البشر عن عالم الإنسانية، ظل هذا المنطق يُعاد إنتاجه في المعرفة التي أعطت نفسها صفة "العالمية". فبعد الإغريق نظرَ الرومان إلى الأرض ككل بأنها يجب اجتياحها وحُكمها، وبعدهم نظرَ مسلمو الشرق إلى العالم بالطريقة ذاتها، ثم تبنَّت أوروبا الغربية الفكرة واجتاحت قارات الأرض، فأبادت الكثير من شعوبها ودمِّرت ثقافاتها، واليوم تقف الولايات المتَّحدة الموقف نفسه من كل أمم الأرض. والشيء الذي لا شك فيه أن النظام العالمي القائم على هذا التقليد في طريقه الآن للانهيار.

الخلاصة: إن إنتاج معرفة تصون حق جميع البشر في فهم أوضاعهم، وحلِّ مشكلاتهم، هي المخرج من تصورات الاستعلاء العرقي والثقافي التي ظلت تستحوذ على مركز العالم، ولم تحقق تقدُّماً للإنسانية منذ أكثر من ألفي سنة، رغم التقدم التقني والاقتصادي، وظل التقهقر الأخلاقي سمة ملازمة لما يسمَّى "التقدم الحضاري". إن عالماً تسوده العدالة ليس ممكناً من دون عدالة تضمن للإنسان حق أن يفكِّر لنفسه، والعدالة المعرفية غير ممكنة من دون سوية معرفية، مضمونها أن كل إنسان يفكر من موقعه، ومن داخل مجتمعه.

المراجع

إدوارد سعيد: **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبوديب (بيروت: دار الآداب، 2014).

إدوارد سعيد: **المثقف والسلطة**، (القاهرة: رؤية، 2006).

إدوارد سعيد: **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الابحاث العربية، 1981م).

إليزابيث سوزان كساب: **الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014).

إنريكا كولوتي بيتشل: **الثورة المتواصلة: عرض وتحليل لتطور الثورة الصينية وأطروحاتها الأيديولوجية والسياسية**، (بيروت: دار الحقيقة، 1971).

بندكت أندرسن: **الجماعات المتخيلة: في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة ثائر ديب، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

توماس بريسون: **انزياح المركزية الغربية: نقد الحداثة لدى مثقفي ما بعد الكولونيالية الصينيين والعرب والهنود**، ترجمة جان ماجد جبور (بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2019).

جاك تكسيه: **غرامشي: دراسة ومختارات**، ترجمة ميخائيل إبراهيم مخول، (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1972).

جيرمندر ك. بامبرا: **إعادة التفكير في الحداثة: نزعة ما بعد الاستعمار والخيال السوسيولوجي**، ترجمة ابتسام سيد علام وحنان محمد الحافظ، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016).

حميد دبَشي: **هل يستطيع غير الأوروبي التفكير؟** (إيطاليا: منشورات المتوسط، 2016)

حميد دبَشي: **ما بعد الاستشراق: المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب**، ترجمة: باسل عبد الله وظفه (أيطاليا: منشورات المتوسط، 2015).

روبرت يونغ: **ما بعد الكولونيالية**، ترجمة عدنان حسن، (سوريا: دار الحوار، 2018).

سمير أمين: **بعض قضايا للمستقبل: تأملات حول تحديات العالم المعاصر**، (بيروت: دار الفارابي، 1990).

سمير أمين: **نحو نظرية للثقافة: نقد النمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس**، (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1989).

عبد الكبير الخطيبي: **نحو فكر مغاير**، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي (قطر: وزارة الثقافة والفنون والتراث، 2013)

عبد الكبير الخطيبي: **المغرب العربي وقضايا الحداثة** (بغداد – بيروت: دار الجمل، 2009).

عبد الكبير الخطيبي: **السياسة والتسامح**، ترجمة عز الدين الكتاني الإدريسي (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، 1998).

فتحي المسكيني: **الدين والامبراطورية: في تنوير الإنسان الأخير** (الرباط- بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016).

فرانتز فانون: **معذبو الأرض**، (بيروت: دار القلم، (د. ت.).

ليوتار. جان–فرانسوا: **الوضع ما بعد الحداثي**، ترجمة أحمد حسان (القاهرة: دار شرقيات، 1994).

ماركس وإنجلس: **في الاستعمار**، (موسكو: دار التقدم، د. ت.).

مالك بن نبي: **فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ**، (بيروت: دار الفكر–دمشق ودار الفكر المعاصر، 2015).

محمد عبد الرحمن حسن: **ذاتيات: فض نظرة الفلسفة الأوروبية إلى الإنسان والمجتمع** (الخرطوم: وقف للنشر، 2020).

محمد عبد الرحمن حسن: **ثورات: فض خطاب التاريخ الأوروبي**، (الخرطوم: وقف للنشر، 2020).

محمود ممداني: **المسلم الصالح والمسلم الطالح: أمريكا وصناعة الحرب الباردة وجذور الإرهاب**، ترجمة فخري لبيب (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009).

نايجل سي– غيبسون: **فانون: المخيلة بعد الكولونيالية**، ترجمة خالد أبو هديب، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013). ص 168.

وائل حلّاق: **قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي**، ترجمة عمرو عثمان (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019).

هومي بابا: **موقع الثقافة**، ترجمة ثائر ديب (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، 2004).

دوريات عربية:

تيموثي ميتشل: مدرسة دراسات التابع ومسألة الحداثة، **ألف – مجلة البلاغة المقارنة: خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا**، العدد 18، 1998.

ديبيش تشاكرابارتي: دراسات التابع والتأريخ ما بعد الكولونيالي، **أسطور** (7 – 23)، العدد 3، يناير 2016.

رامون غروسفوغل: ما العنصرية؟ ترجمة العياشي الحبوش، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2019.

سمير أمين: اشكالية الإشتراكية وما بعد الرأسمالية: طبيعة نظم الإشتراكية المحققة وما بعد الرأسمالية، **المستقبل العربي** (75–55)، العدد 3، 1987،

صحف عربية:

نوري الجّرَّاح: حوار مع إدوارد سعيد، صحيفة العرب، العدد: 9696 (01/10/2014).

كتب باللغة الإنجليزية:

Acha, Omar: The Places of Critical Universalism: Postcolonial and Decolonial: Approaches in Context, in Roldán, Concha; Brauer, Daniel and Rohbeck, Johannes (eds): Philosophy of Globalization (London and New York: Routledge, 1995).

Ashkroft, Bill. Griffiths, Gareths and Tiffin, Helen: *Post-colonial Studies: the Key concepts*, (London and New York: Routlede, 2007).

Askroft, Bill, Griffith, Gareth and Tiffin, Helen (eds.): *The Post Colonial Studies Reader*, (London and New York: Routledge, 2003).

Alatas, Syed Farid: *Alternative Discourses in Asian Social Sciences: Respionses to Eurocenterism* (New Delhi: Sage, 2006).

Albrecht, Monika (ed.): *Postcolonialism Cross-Examined: Multidirectional Perspectives on Imperial and Colonial Pasts and the Neocolonial Present*, (London and New York: Routledge, 2020).

Barnett, Ronald; *Realizing the University (in the Age of Super Complexity)*, (Backingham: SRHE & Open University Press, 2000).

Bell, Daniel; The Post Industtial Society: A Speculative View, in: Hutchings, Edward and Elizabeth (eds); *Scientific Progress and Human Values,* (New York: Elsevier, 1967).

Bhabha, Homi K.: ‘DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation’, in: *Nation and Narration,* Bhabha, Homi. K. (ed.), (London: Routledge, 1990).

Chaterjee, Partha: *Our Modernity*, (Rotterdam, Dakar: SEPHIA – CODESRIA, 1997).

Chaterjee, Partha: *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories,* (Princeton, (New Jersey: Princeton: University Press, 1993).

Cox, Oliver C.: *Caste, Class and Race*, (New York: Monthly Review Press, 1987).

Dussel, Enrique: Decolonizing Ethics: The Critical Theory of Enrique Dussel, Edited by Allan, Amy and Mendieta, Eduardo (Pennsylvania: Penn State University, 2021).

Dussel, Enrique: Beyoud Philosophy: Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology, (New York: Rowman & Littlefield, 2003).

Dussel, Enrique; The Underside of Modernity, Apel, Ricouer, Rorty, Tylor, and the Philosophy of Liberation, (New Jersey: Humanities Press, 1996).

Dussel, Enrique: Philosophy of Liberation, (New York: Orbis books, 1985).

Dussel, Enrique; Politics of Liberation: a Critical World History, (London: SCM, 2001).

Eze, Emmanuel Chukwudi: *On Reason: Rationality in a World of Cultural Conflict and Racism* (Durham and London: Duke University Press, 2008).

Eze, Emmanuel Chhukwudi (ed.); *African Philosophy: A Critical Reader,* (USA ; Blackwell, 2000).

Eze, Emmanuel Chukwudi (ed.): 'The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology', In: *Postcolonial African Philosophy: A Critical reader*, (USA : Blackwell, 1997).

Dabashi, Hamid: *The Arab Spring: The End of Postcolonialism,* (London and New York: Zed Books, 2012).

Dabashi,Hamid: B*rown Skin, White Masks,* (London: Pluto, 2011).

Dabashi, Hamid: *The Islamic Liberation Theology Resisting the Empire*, (London and New York: Routledge, 2008).

Fanon, Frantz: *Black Skin, White Masks,* (London: Pluto Press, 1986).

Denzin, Norman K., Lincoln, Yvonnas S., and Smith, Linda Tuhiwai (eds.); *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies,* (Los Angeles: Sage, 2008).

Fanon, Frantz: *Towards the African Revolution,* (New York: Grove Press 1967).

Françoise¬ Lionnet: 'Counterpoint and Double Critique in Edward Said and Abdelkebir Khatibi', in Behdad, Ali and Thomas, Dominic (eds.): *A Companion to Comparative Literature*, (UK: Wiley & Blackwell, 2014).

Group of Authors: *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences,* (USA: Stanford University Press, 1996).

Guha, Ranajit and Spivak, Gayatri Chakravorty, 37-44. (Oxford-New York: Oxford University Press, 1988).Guha, Ranajit; *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India,* (Delhi: Oxford University Press, 1998).

Hall, John R., Grindstaff, Laura and Lo, Ming-Cheng (eds.): *Handbook of Cultural Sociology* (New York: Routledge, 2010).

Immanuel Wallerstein: *The End of the World as we Know it: Social Sciences for the Twenty- First Century,* (Minneapolis- London: Minesota Press, 1999).

Quijano, Anibal: 'Coloniality and Modernity/Rationality', In Mignolo, Walter D, and Escobar, Arturo (eds.): Globalization and the Decolonial Option, (New York: Routldge, 2010).

Khatibi, Abdelkébir; *Tattooed Memory*, (Paris: L'Harmattan, 2016).

Kwame Botwe-Asamoah: *Kwame Nkrumah's Politico-Cultural Thoughts and Policies: An African-Centered Paradigm for the Second Phase of the African Revolution,* (New York & London: Routledge, 2005).

Smith, Linda Tuhiwai: On Tricky Ground: Researching the Native in *The Age of Uncertinity*, Denzin, L. K. and Lincoln, Y. S. (Eds.) (London: Sage, 2005).

Smith, Linda Tuhiwai: *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples,* (London and New York: Zed books, 1999).

Luden, David (ed.): *Reading Subaltern Studies: Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia,* (London: Anthem Press, 2002).

Mann, Michael: *Macmillan Student Encycolpedia of Sociology*, (London: Macmillan Press, 1989).

Mamdani, Mahmood; *Citizens and Subjects: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, (New Jersey, Princeton University Press, 1996).

Mbembe, Achile: *Critique of Black Reason,* (Durham and London: Duke University Press, 2017).

Mcittrick, Katherine (ed.): On being Human as Praxis, (Durham and London: Duke University Press, 2015).

Mignolo, Walter D. and Walsh, Catherine: On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis, (Durham and London: Duke University Press, 2018).

Mignolo, Walter D. and Escobar, Arturo: Globalization and the Decolonial Option, (New York: Routldge, 2010).

Mignolo, Walter D.; Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border thinking, (Princeton: Princeton University Press, 2000)

Mpofu, Busani & Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J.; *Rethinking and Unthinking Development: Perspectives on Inequality and Poverty in South Africa and Zimbabwe*, (New York: Berghahn, 2019)..

Mudimbe, V-Y: *On African Fault Lines:Meditations on Alterity Politics,* (South Africa: University of KwaZUlu-Natal Press, 2013).

Mudimbe, V-Y. (ed.): *Nations, Identities, Cultures*, (Durham and London: Duke University Press, 1997).

Mudimbe, V. Y.; *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge,* (London: James Currey, 1988).

Ngugi, Wa Thingo; *Decolonizing the Mind: the politics of language in African literature*, (London: James Currey, 1986).

Ngugi, Wa Thingo; *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedoms*, (Nairobi and London: EAEP-James Curry, 1993).

Nkrumah, Kwame: *Revolutionary Path* (London: Panaf, 2001).

Rodney, Water: *How Europe Under developed Africa,* (Washington, D. c.: Howard University Press, 1982).

Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni: *Coloniality of power in Postcolonial Africa: Myths of Decolonization* (CODESRIA: Dakar, 2013).

Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni: *Decolonization, Development and Knowledge in Africa: Turning Over a New Leaf* (New York: Routledge, 2020).

Said, W. Edward: *Humanism and Democratic Criticism,* (New York: Colombia University, 2004).

Said, Edward: *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays* (New York: Granta, 2000).

Said, Edward: *Beginnings: Intention and Method,* (New York: Basic Publishers, 1975).

Sian, Katy p. (ed.); *Conversations in Postcolonial Thought,* (New York: Palgrave Macmillan, 2014).

Spivak, Gayatri Chakravorty: *On Other Worlds: Essays in Cultural Criticism* (New York and London: Methuen, 1987).

Spivak, Gayatry Chakravorty; Can the Subaltern Speak?', in C. Nelson and L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Cultures*, (New York: Macmillan Education, 1988).

Spivak, Gayatri Chakravorty: *The Spivak Reader*, edited by Landry, Donna and MacLean, Gerald (New York and London: Routledge, 1996).

Rodney, Walter A: *The Groundings with My Brothers,* (UK: Research Association, 1996).

Rodney, Water: *How Europe Under developed Africa*, (Washington, D. c.: Howard University Press, 1982).

Vukovich, Daniel F.: *China and Orientalism: Western Knowledge Production and the P.R.C.* (Oxon: Routledge, 2012).

Weaver, Thomas (ed.); *Handbook of Hispanic Culture in the United States, Anthropology,* (U. S. A., Arte Publico Press, 1994).

Wolf, Eric R.: *Europe and the People without History*, (Berkley: University of California Press, 1982).

Woons, Marc & Weier, Sebastian (eds.); *Critical Epistemologies of Global Politics*, (E-Book: International Relations publishing, 2017).

wyinter, Sylvia: 1492: A new World View, in Hyatt, Vera Lawrence and Nettleford, Rex (eds.):Race, Discourses, and the Origin of the Americas: A new World View', (Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1995).

دوريات اللغة الإنجليزية:

Barbara Celarent: Caste, Class, and Race by Oliver Cromwell Cox, *American Journal of Sociology*, Vol. 115, No. 5 (March 2010), 1664-1669.

Dada, Suday: 'Fanon And Cabral On Culture And National Liberation', *LUMINA*, Vol. 21, No.1, (March 2010), 1-19.

De Otto, Alejandro; Two colonial theories in relation: A Fanonian genealogy, Journal of Latin American Communication Research, 3, 2, (2014),

Dussel, Enrique: 'Europe, Modernity and Eurocenterism', Nepantla: News from the South, 1. 3, (2000) 465-478.

Dussel, Enrique: 'Agenda for a South-South Philosophical Dialogue', Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge, vol. 11: no. 1, (2013), 3-18.

Escobar, Arturo: 'Worlds and Knowledges Otherwise: the Latin American modernity coloniality research program', Cultural Studies, 21: 2, (2007).

Gencoglu, Halim: 'Citizens and Subjects: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism, *Journal of Global Analysis,* (2018) 177-181.

Grecco, Gabriela De Lima & Schuster, Sven: Decolonizing Global History? A Latin American Perspective, *Journal of World History,* vol. 31, no. 2, (June 2020), 425-446.

Grosfoguel, Ramón: Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality, Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 1-1, (2011).

Grosfoguel, Ramón: 'Colonial Difference, Geopolitics of Knowl-

edge, and Global Coloniality in Modern/Colonial Capitalist World-System', Review (Fernand Braude Center), vol. 25, no. 3, (2002), 203- 224.

Grosfoguel, Ramón; 'The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/ Epistemicides of the Long 16th Century', Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge, vol. 11-1, (2012), 73-90.

Hamil, Mustapha: Abdelkebir Khatibi: From Regional Postcolonialism to Global Cosmopolitanism, *Cincinnati Romance Review*, 46 (Spring 2019): 41-57.

Jackson, Terence: Postcolonialism and organizational knowledge in the wake of China's presence in Africa: Interrogating South-South relations, *Organization*, 19, 2, (2012). 181-204.

Janz, Bruce B.; Emmanuel Chukwudi Eze, 1963-2007: A Personal Reflection, *South African Journal of Philosophy*, vol. 27, no. 4(October 2008), 282- 284.

Jelodar, Esmaeil Zeiny; Yusof, Noraini Md. and Mahmoodi, Khalil: 'A brown skin writer as an imperialistic native informer: Remembering the homeland in Reading Lolita in Tehran', *Journal of Postcolonial Cultures and Societies*, vol. 2, no. 4, (December 2011), 30-45.

Quijano, Anibal: 'Coloniality of Power, Eurocenterism and Latin America', Nepantla: views from south, 1-3, (2007), 533-580.

Kumar, M. S.: 'From Decolonial to the Postcolonial: Trauma of an Unfinished Agenda'. *The Calcutta Journal of Political Studies*, (2017) 1-19.

Lyons, K.,Parreñas J., and Tamarkin, N.: Engagements with Decolonization and Decoloniality in and at the Interfaces of STS. *Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience,* 3, 1 (2017), 1- 47.

Mbembe, Achile: Necropolitics, *Public Culture*, vol. 15, no. 1 (Winter 2003). 11-40.

Mendieta, Eduardo; 'From Imperial to Dialogical Cosmopolitanism', *Ethics & Global Politics*, vol. 2, no. 3, (2009), 241-258.

Mignolo, Walter D; The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Diference, *The South Atlantic Quarterly,* 101:1, (Winter 2002).

Mignolo, Walter D.: 'Cosmopolitan Localism: A decolonial Shifting of the Kantian Legacies', *Localities*, vol. 1 (2011), 11-45.

Mignolo, Walter: 'Geopolitics of Sensing and Knowing: On (de)coloniality, border thinking, and epistemic disobedience', *Postcolonial Studies,* vol. 14, issue 3, (Oct. 2011), 273-283.

Mignolo, Walter D., Tolstanova, Madina V.: 'Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge', European Journal of Social Theory, 9, 2, (2006), 205-221.

Ning, Wang: Postcolonial Theory and the Decolonization of Chinese Culture, ARIEL: *A Review of International English Literature*, 28, 4, (October, 1997) 33- 47.

Bhabha, Homi: adagio, Critical Inquiry, 31 (Winter 2005), 371-380.

Perceval, Jose Maria; Historiographic Narratives: The Discourse Strategies for Constructing Expellable "Moorish" Subjects, *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self Knowledge*, vol. 8, 2 ,Islam: from Phobia to Understanding (2010), 83- 94.

Raja, Masood Ashraf: The Postcolonial Student: Learning the Ethics of Global Solidarity in an English Classroom, *The Radical Teacher*, no. 82, (Jan. 2008), 32-37.

Rodriguez, Anthony Bayani: 'Introduction: On Sylvia Wynter and the Urgency of a New Humanist Revolution in the Twenty-First

Century', *American Quarterly*, Volume 70, Number 4, (December 2018) 831-836.

Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni: Why decoloniality in the 21st century? *The Thinker*, vol 48 (2013), 10-15.

Santos, Boaventura de Sousa: Epistemologies of the South and the future, *From the European South* 1, (2016) 17-29. 19.

Scott, David: 'The Re-Enchantment of Humanism: An Interview with Sylvia Winter', *Small Axe*, vol. 8, (September 2000), 119-207.

Steinmetz, George: Inheriting Critical Theory: a Review of Amy Allen's the End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory, *Current Perspectives in Social Theory*, vol. 36, (2020) 37-48.

Wolf, Mary Ellen: 'Rethinking the Radical West: Khatibi and Deconstruction', *L'Esprit Créateur*, vol. 34, no. 2, Orientalism after "Orientalism" (Summer 1994), 58-68.

Wynter, Sylvia: Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/ Freedom: Towards the Human, After Man, its Overrepresentation - An Argument', *The New Centennial Review*, vol. 3, no. 3, (Fall 2003). 257-337.

Wynter, Sylvia: '"Genitals Mutilation" or "Symbolic Birth"? Female Circumcision, Lost Origins, and the Aculturalism of Westrn-Feminism Thought', *Case Western Reserve Law Review*, vol., 47, no.2, (1997), 501- 552.

Wyinter, Sylvia: No Humans Involved , *Forum N. H. I., Knowledge for the 21st Century*, vol. 1, no. 1, (Fall 1994) 42-73

Zhang. Kuan: The Dilemma of postcolonial Literature, *ariel- A Review of International English literature*, vol. 40, 1, (Jan. 2009) 143-159.

الشبكة الدولية للمعلومات (الإنترنت):

أشرف عبد الحي وآخرون: التحكيم العلمي و"صوت الشعب": الشعوب في العالم العربي تسمي نضالاتها "ثورات" وليس "الربيع العربي"، ص 17.

https://doi.org/10.1515/ijsl-2020-0084

Bambra, Gurminder K.: Postcolonial and Decolonial Reconstructions, *Connected Sociologies*, (2014), 117-140. p.

http://dx.doi.org/10.5040/9781472544377.ch-006.

Maldonado-Torres, Nelson: 'Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality', http://frantzfanonfoundation-fondationfrantzfanon.com.

Crafting the Imperial Imagination: Hamid Dabashi. (interview).

http://www.newleftproject.org/index.php/site/article_comments/crafting_the_imperial_imaginary

Accessed 11/4/2015

Mashau, Thinandavha D.: Unshackling the chains of coloniality: Reimagining decoloniality, Africanisation and Reformation for a non-racial South Africa, Teologiese Studies/Theological Studies 74(3), 4920. https://doi.org/ 10.4102/hts.v74i3.4920

Mignolo, Walter D,; 'Coloniality: The Darker Side of Modernity', https://bit.ly/3ls5PHB.

Sean P. Hier: The forgotten Achitect: Cox, Wallerstein and world-system theory, Race and Class, vol. 42, 3, (2001), 69-86. http://www.catalystjournal.org | ISSN: 2380-3312.

Tamdgidi, Mohammad H.; 'Editor's Note: I Think; Therefore, I Don't—Tackling the Enormity of Intellectual Inadvertency', Human Architecture: *Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol. 11: no. 1, (2013), xii-xxii. P. xvi.

http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol11/iss1/1

Walton, Jeremy F.; Textured historicity and the ambivalence of imperial legacies, History and Anthropology, (2019),

DOI:10.1080/02757206.2019.1612387

Zhang, Lili: ‘Including China in Postcolonial Literary Studies: An Interview with Bill Ashcroft.’, Transnational Literature vol. 11, 1, (December 2018). http://fhrc.flinders.edu.au/transnational/home.htm

Lamden, Silvana Kandel: ‘Longing for Authenticity in the Middle East and the Americas: Martin Buber and Enrique Dussel on Semitic Humanism’, https://bucerius.haifa.ac.il/wp-content/uploads/2015/04/Kandel_Identitare_Versuchungen.pdf شوهد بتاريخ 2022/2/4

فهرس الأعلام والأماكن

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(ژ)

(س)

(ص)

(غ)

(ف)

(ك)

(ل)

رقم الإيداع: 2022/002490374